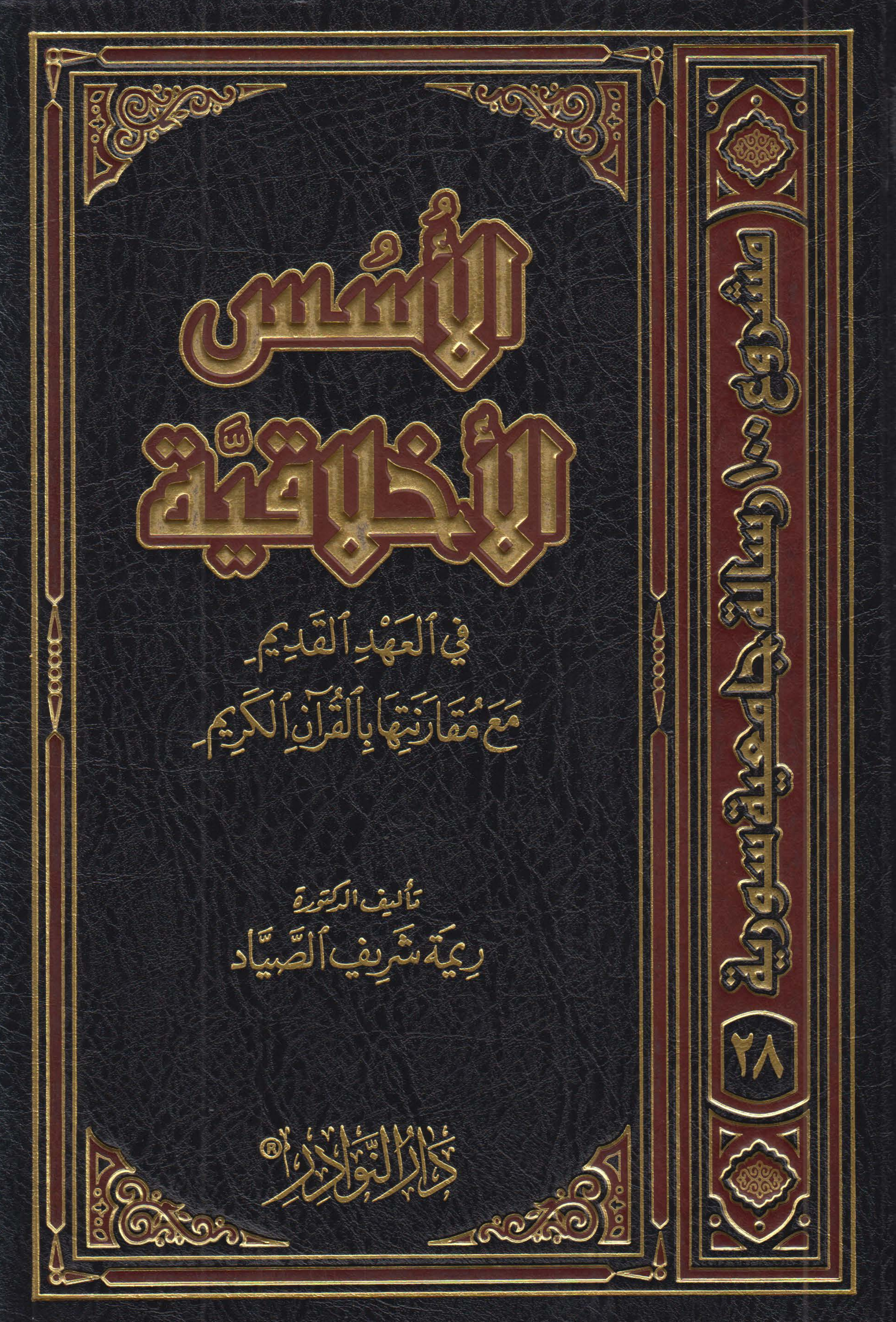
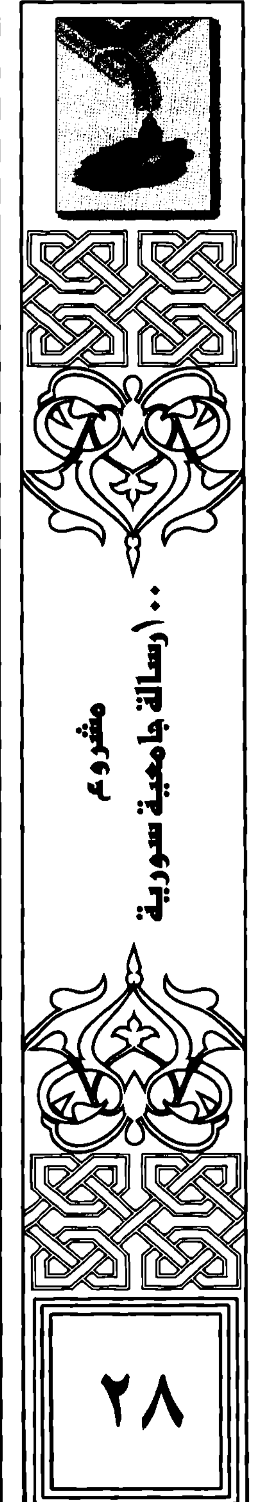

الأُسُس الأخلاقيّة
في العهدِ القديمِ
مع مُقارنتِها بالقرآنِ الكريمِ
تأليف الدكتورة
رِيمة شرِيف الصَّيّاد
دار النوادر ®
مشروع رسائل جامعية سورية
٢٨



الأسس الأخلاقية

في العهد القديم

مع مقارنتها بالقرآن الكريم







الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

ردمك: ٩٧٨ - ٩٩٣٣ - ٤٥٩ - ٥٩ - ٨ : ISBN

9789933459598



سورية - لبنان - الكويت

مؤسسة دار النوادر م. ف - سورية * شركة دار النوادر اللبنانية ش. م. م - لبنان * شركة دار النوادر الكويتية ذ. م. م - الكويت

سورية - دمشق - ص. ب: ٣٤٣٠٦ - هاتف: ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس: ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)

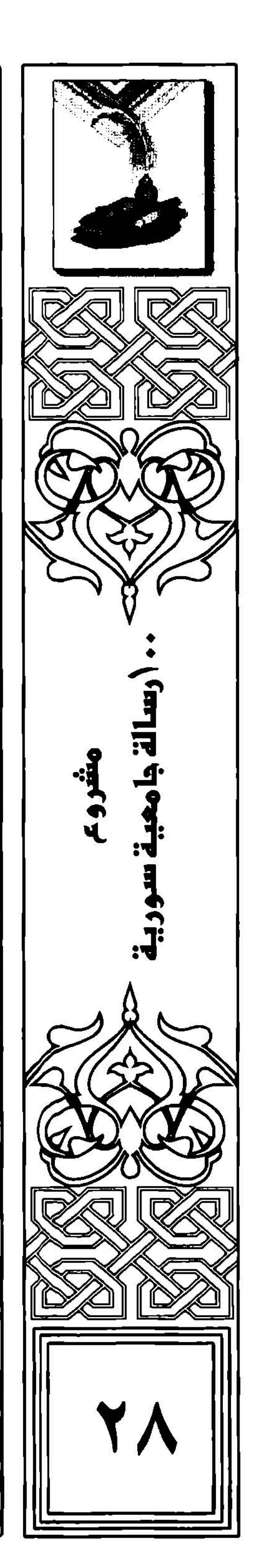
لبنان - بيروت - ص. ب: ٥١٨٠/١٤ - هاتف: ٦٥٢٥٢٨ - فاكس: ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)

الكويت - الصالحية - برج السحاب - ص. ب: ٤٣١٦ حولي - الرمز البريدي: ٣٢٠٤٦

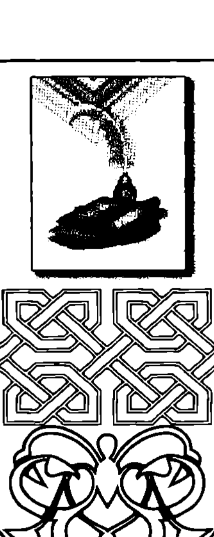
هاتف: ٢٢٢٧٣٧٢٥ - فاكس: ٢٢٢٧٣٧٢٦ (٠٠٩٦٥)

www.daralnawader.com   info@daralnawader.com

أسسها سنة: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م نور الدين طالب المدير العام والرئيس التنفيذي








الأسس الأخلاقية

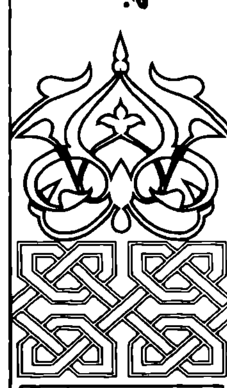
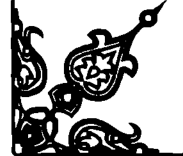
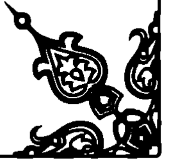
في العهد القديم
مع مقارنتها بالقرآن الكريم

تأليف الدكتورة

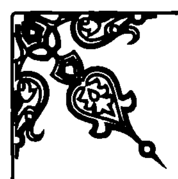
ريمة شريف الصيّاد

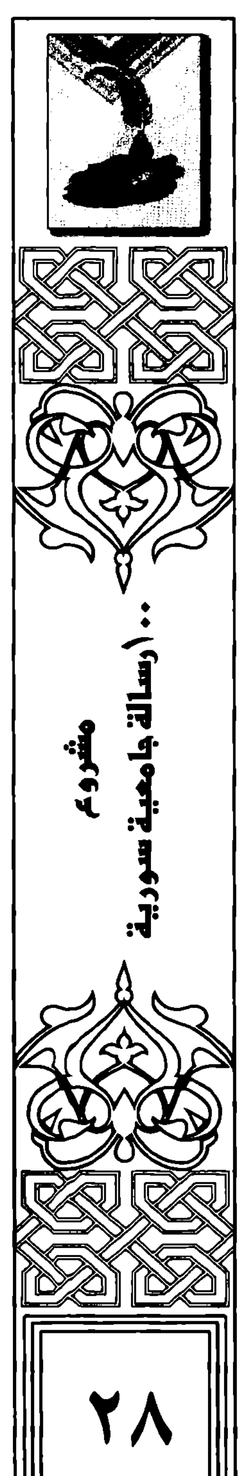
مشروع ١٠٠ رسالة جامعية سورية

٢٨

دار النوادر ®



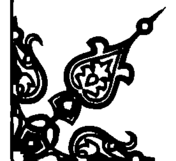


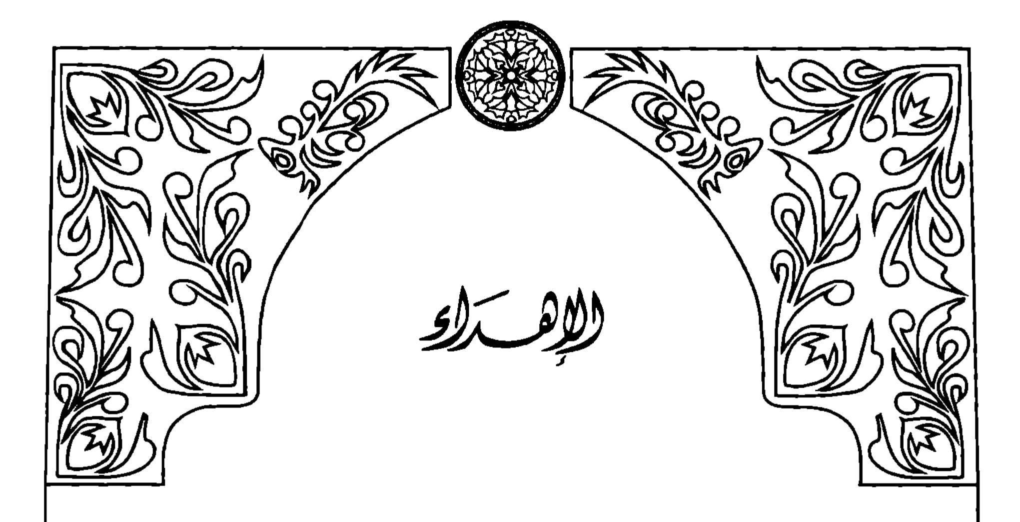


﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾

[العنكبوت: ٦٩]

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية تقدمت بها المؤلفة إلى جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، بإشراف أ. د. حسن الشافعي، وناقشها أ. د. عبد الحميد مدكور، وأ. د. محمد شامة، وحازت بها المؤلفة درجة الدكتوراه، برتبة الشرف الأولى، وذلك في ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م



الإهداء

* إلى مَنْ زرع في نفسي حُبَّ العلم الشريف، وبشّرَني بأنني سأكون من رُوّاده.

والِدي رحمه الله تعالى

* إلى مَنْ أشفقت عليَّ سلوكَ هذا الطريق الصعب، وفارقت الحياة قبل أن تَذوقَ حَلاوةَ الوصول.

والدتي رحمها الله تعالى

* إلى من أَفجعتنا برحيلها الباكر، مع أنَّ صدى ذكراها عامرٌ عطر. . .

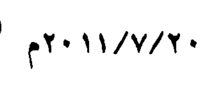
أختي رحمها الله تعالى

* إلى ماضيَّ القريب، ومستقبلي الوَاعد السعيد. . .

ولَداي عهد وعثمان

* إلى إخوتي وأحبّتي، وكلّ ساعٍ إلى الحقيقة، شَغوفٍ بها، مجانبٍ للباطل، كارهٍ له؛ عسى أن يجد في هذا العمل إظهاراً للحق الذي طَالَما أُريد له أن يغيب خَلف جُدرانٍ سميكةٍ من الزيف والبطلان.

إليهم جميعاً أُهْدي هذا الكتاب



٢٠/٧/٢٠١١م



أتوجه في هذا المقام بالشكر لله تعالى سبحانه على ما شرَّفني به من خدمة دينه، والذود عنه بما هداني إليه في ثنايا هذا البحث، والذي أرجو أن يكون مقبولاً لديه.

كما أتوجه بالشكر إليه تعالى لما أنعم به عليَّ من فضلٍ وعنايةٍ، عندما أكرمني وشرفني بالتَّتلمُذ على أيدي كوكبةٍ من أساتذة دار العلوم الكرام، قسم الفلسفة الإسلامية، وأخصُّ بالذكر منهم:

الأستاذ الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، المشرف على هذا العمل، والذي أعطاهُ منْ دقيقِ فهمه وسديدِ نُصحِهِ ما أقامَ هيكَلَهُ وصوَّبَ وِجهَتَه، فبارَكَ اللهُ لنا في عمُرِه وعطائِه.

والأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند، الذي كانَ لي مِدادَ فضلٍ وعلمٍ لا ينضُب، منذُ أنْ قدِمتُ هذه الكليَّةَ العامرَة؛ فلقدْ كانَ صاحبَ الفضلِ في توجيهي نحوَ دراسةِ هذا البحث، مثلما كانَ من قبلُ صاحبَ الفضلِ في توجيهي نحوَ بحثِ الماجستير. . . ، فأدامَهُ الله لنا راعياً وموجِّهاً.

ومِسك الختام الأستاذ الدكتور عبد الحميد عبد المنعم مدكور، الذي حظيتُ بإشرافه في مرحلة الماجستير، فأفدت منه الكثير، والآن أحظى به مناقشاً ومقوماً، حفظه الله.

كما لا يفوتني أن أشكر العضو الثاني في لجنة المناقشة، الأستاذ الدكتور محمد

عبد الغني شامة، أستاذ الدراسات الإسلامية باللغة الألمانية بكلية اللغات والترجمة بجامعة الأزهر الشريف، لتفضُّله قبول مناقشة هذه الرسالة، وتوجيه كاتبتها.

وإذا كنت في موضع شكر، فالشكر لكل من كانت له يدٌ بيضاءُ أسهمت في مسيرتي العلمية، وفيما آلت إليه، فجزى الله الجميع عني خير الجزاء.

❐ ❐ ❐



هناك الكثير من المشكلات العالقة في تاريخ المنطقة العربية، تحتاج من الباحثين أن يتناولوها، تجليةً للغامض فيها وتصحيحاً للزائف من الأفكار المطروحة حولها، خاصة إذا كانت هذه القضايا تمثِّل بؤرة الصراع التاريخي في المنطقة العربية، كالصراع القائم الآن بين إسرائيل والعرب، وما يقوم به الإعلام الصهيوني من تزييفٍ لحقائق التاريخ، وتحريفٍ للنصوص الدينية، التي راح يستدل بها على أكاذيبه في الاختيار الإلهي لشعب بني إسرائيل، وفي الوعد بالأرض، وفي السلوكيات اللا أخلاقية مع شعب فلسطين.

لقد اختارت الباحثة أن تركَب هذا المركب الصعب، وأن تُبحر بشراعها في هذا المحيط الهائج بالعواصف السياسية، التي قد تنتهي بصاحبها إلى المجهول.

إن محاولة الاقتراب من قضية التأصيل الديني للأفكار الزائفة التي تُروِّج لها الصهيونية العالمية محفوفةٌ بكثير من المخاطر، ولعلَّ ما حدث للمفكر الفرنسي رجاء جارودي خيرُ مثال على ذلك؛ لقد حاول الرجل أن يكشف للعالم أن هذه الدولة اللقيطة (إسرائيل) تقوم على مجموعة من الأساطير والأكاذيب التي زوروا لها التاريخ، وضللوا بها الرأي العام العالمي، فكان جزاؤه الاتهام بمعاداة السامية، وقدَّموه للمحاكمة، وأصبح الإرهاب الصهيوني سيفاً مسلطاً على رقاب المفكرين والباحثين عن الحقيقة.

لقد تناولت الباحثة قضية الأسس الأخلاقية في العهد القديم لتكون موضوعاً لبحثها لنيل درجة الدكتوراه، وفضَّلت أن تقارن ما جاء في التوراة من الأسس الأخلاقية بما جاء في القرآن الكريم لتؤكد قضيتين مهمتين جداً:

الأولى: أن ما صحَّ في التوراة من هذه الأسس الأخلاقية قد أكَّدته الكتب السماوية كلها، وجاء القرآن الكريم مصدِّقاً لها؛ لتبيِّن أن وحي السماء لا يعارض بعضه بعضاً، ولا ينفي اللاحق منه السابق، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ . . .﴾[الشورى: ١٣] الآية، وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ﴾[فصلت: ٤٣] الآية، وقال ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء إخوة علات، ديننا واحد وأمهاتنا شتى». فالكل يأخذ من مشكاة واحدة، سواء أنزل الوحي بلسان عبري أو سرياني أو بلسان عربي.

أما القضية الثانية فهي: أن كلَّ ما ورد في العهد القديم مخالفاً لما أجمعت عليه الكتب السماوية الأخرى هو مما حرَّفه اليهود، وزوروه على رسل الله، وكذبوه على الوحي.

وهذا منهج سديد في تجلية الحق، والكشف عن مواطن التحريف ومواضع الكذب على الله ورسوله في العهد القديم.

ولقد حرصت الباحثة على التأكيد على هذه الحقيقة وتجليتها: أن أصول العقيدة الدينية التي نزل بها الوحي واحدة، وهي التوحيد الخالص لله سبحانه، وتقرير عقيدة التوحيد كانت هي المهمة الكبرى في دعوة الأنبياء قاطبةً؛ ولذلك كان شعار دعوتهم جميعاً: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾[الأعراف: ٥٩]، وكل ما جاء في العهد القديم مخالفاً أو معارضاً لمبدأ التوحيد الخالص؛ هو مما كذبه اليهود على الله ورسوله، ومما حرَّفه أهل الكتاب.

وكذلك تقرير الأسس الأخلاقية الكبرى التي تقتضيها الفطرة الإنسانية السوية ولا تعارضها، كانت محل اتفاق بين الكتب السماوية كلها، كالعدل والمساواة والصدق والأمانة والعفة ومحبة الخير وكراهية الشر . . . إلخ.

كلُّ ذلك قد أكَّدته الكتب السماوية كلها، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ . . .﴾[الأعلى: ١٨ ـ ١٩] الآية، وكل ما جاء في العهد القديم معارضاً لهذه الأسس الأخلاقية هو مما كذبه اليهود على الله ورسوله، ومما حرَّفه أهل الكتاب.

وهذا المنهج المقارن بين ما صحَّ في التوراة وصدَّقه القرآن الكريم، قد كشف للباحثة وللقارئ أيضاً كثيراً من الأكاذيب والتزوير للنصوص المتعلقة بأهم القضايا التي تدندن حولها الدعاية الصهيونية:

١ ـ أكذوبة الشعب المختار، التي صارت عقيدةً دينيةً يتربى عليها الأجيال في مؤسساتهم التعليمية.

٢ ـ أكذوبة الأرض والوعد الإلهي، التي أصبحت عقيدةً عندهم يتقربون إلى الله بالدفاع عنها.

٣ ـ أكذوبة الإله القومي لليهود خاصةً دون غيرهم.

وحين نجد الكتب السماوية تُجمع على تقرير مبدأ التوحيد الخالص، نعلم يقيناً أن كل ما جاء في العهد القديم من أوصافٍ لا تليق بجلال الله وكماله، هو مما كذب به اليهود على الله ورسوله.

وحين نجد أن الكتب السماوية أجمعت على القيم الأخلاقية الكبرى، مثل المساواة والعدل والصدق والأمانة والعفة؛ لتكون ركائز للسلوك البشري، نعلم يقيناً

أن كل ما جاء في العهد القديم من الأمر بقتل النساء والأطفال والشيوخ وحرق الزروع وهدم البيوت والزنا بحليلة الجار، هو مما كذبه وحرَّفه أهل الكتاب.

وبعد أن أرست الباحثة هذه المبادئ المنهجية، أخذت تستعرض أكاذيب اليهود في دعواهم:

١ ـ الشعب المختار.

٢ ـ الوعد بالأرض.

٣ ـ الإله القومي.

لتوضح للقارئ أن هذه الأكاذيب التي تدَّعيها الصهيونية إنما كانت واقعاً تاريخياً لبني إسرائيل يوم كانوا يوفون بعهد الله، ولا ينقضون الميثاق، ويؤدُّون حق الله عليهم؛ لأن للاختيار والاصطفاء شروطه، وللتمكين في الأرض مبرراته، ويوم أن كانت إسرائيل على مستوى الوفاء بالوعد، والقيام بحق الاصطفاء وشروط التمكين في الأرض، اصطفاهم الله وفضَّلهم ومكَّن لهم في الأرض، وتلك سُنة الله في خلقه، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ . . . ﴾[الحج: ٤١] الآية.

وهذه حقيقة أكَّدها القرآن الكريم في أكثر من آية، قال تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ . . . ﴾[البقرة: ٤٧] الآية.

وتكرَّر ذكر هذه الحقيقة في القرآن الكريم؛ تذكيراً بنعم الله عليهم، ومقابلتهم هذه النعم بالنكران والجحود، وأن هذا الاصطفاء والتمكين ليس هبةً من الله لجنس اليهود، ولا خصوصيةً لبني إسرائيل دون غيرهم، إنه سُنة من سنن الله في كونه. . . من قدَّم أسبابها جنى ثمرتها، يهودياً كان أو نصرانياً أو مسلماً؛ لأن سنن الله لا تجامل

عرقاً ولا جنساً ولا لوناً ولا شعباً، إنها نتائج لمقدمات لابدَّ أن يقدِّمها من يريد الحصول عليها، إنها ثمرة يجنيها من قام بالغرس وتعهَّد الزرع، من الالتزام بأوامر الله ونواهيه والعمل بسنن الله الكونية.

لقد ظن بنو إسرائيل أن الاصطفاء والتمكين خصوصيةٌ لجنس وعرق اليهود دون غيرهم، فعاثوا في الأرض فساداً وإفساداً، وقالوا نحن أبناء الله وأحباؤه، وكذبوا ووصفوا الله بما لا يليق به (سبحانه)، ظناً منهم أنهم شعب الله المختار، فقال لهم ربهم: ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾[المائدة: ١٨] الآية.

وسنن الله لا تجامل أحداً، فحين قام اليهود بحقوق الاصطفاء والتمكين في الأرض مكَّنهم الله واصطفاهم، وحين ضيَّعوا الأمانة وخانوا العهود، وكذبوا الله ورسوله، حقَّت عليهم عاقبة السنة الإلهية. قال تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ۝٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ . . .﴾[المائدة: ٧٨ ـ ٧٩].

وقال سبحانه: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَظْلِمُونَ . . .﴾[الأعراف: ١٦٢]، ﴿ فَلَمَّا عَتَوْاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[الأعراف: ١٦٦].

لقد كشفت هذه الدراسة أن العطاء الإلهي لبني إسرائيل ليس منحةً بلا ثمن، ليس خصوصية عرق ولا جنس، وكأنها تهمس في أذن الأمة الإسلامية أن سنن الله لن تجامل المسلمين أيضاً، فما لم يقوموا بحقوق الاصطفاء، وما لم يقدِّموا شروط التمكين في الأرض فلن يمكِّن الله لهم.

وكأنها تقدِّم للمسلمين العبرة التاريخية من موقف اليهود حين خذلوا دينهم، فلعنهم الله بما عصوا وكانوا يعتدون، لعنهم الله لأنهم لم يتناهوا عن منكرٍ فعلوه. . .

فهل يعي المسلمون هذا الدرس الذي حلَّ ببني إسرائيل، وكيف اصطفاهم الله وفضَّلهم على العالمين، وكيف ولماذا لعنهم الله وطردهم من رحمته؟؟.

لقد كشفت الباحثة أن النصوص التي يحتجون بها مكذوبة ومحرَّفة، وقدَّمت بين يدي الدراسة أدلتها من النصوص الموثقة في العهد القديم والجديد على السواء، مما أضفى على هذا البحث قوةً في الرأي الذي تتبناه، ومصداقية النتائج التي توصلت إليها.

إننا في حاجة إلى مثل هذه الدراسات الأكاديمية الجادة، البعيدة عن الصخب الإعلامي الذي لا يلبث أن يزول أثره بمجرد الفراغ منه.

إن مثل هذه الدراسات الجادة هي التي تكشف للعالم زيف الأكاذيب التي تدَّعيها إسرائيل حول الأرض والشعب؛ لأن الدراسة الجادة هي التي تخاطب العقل بالدليل والبرهان، وهذا ما فعلته الباحثة بعيداً عن مخاطبة الوجدان والعاطفة، محاولةً كشف زيف الباطل ببيان نصاعة الحق.

وساعدها في ذلك عنصر المقارنة، الذي اتخذته منهجاً في طول الرسالة، فتميز البحث بسعة المعلومات، وأصالة المصادر، والنظرة النقدية التي تتمتع بها الباحثة.

ومن حق الباحثة الآن أن أقول للقارئ الكريم: لقد عرفتُها طالبة جادة تتمتع بين أقرانها بالأدب الجم، والخلق الحسن، والمثابرة والدأب على تحصيل العلم، كما تتميز شخصيتها العلمية بالنظرة النقدية، والحرص على وضع الأقوال والآراء على محكِّ النظر والتمحيص قبل القبول أو الرفض.

وإنني لسعيد كلَّ السعادة حين أقدِّم إحدى طالباتي إلى القارئ العربي وهي بهذا المستوى العلمي المشرف الماثل في هذا البحث الجاد المتميز.

وأسأل الله أن يمدَّها بعونه، وأن يسدِّد على طريق العلم خطاها، وأن ينفع بعلمها الإسلام والمسلمين.

مُحَمَّد ٱلسَّيِّد ٱلجليند
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة
٤/ ١٠/ ٢٠٠٩م

❒ ❒ ❒



مقدمة البحث

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على إمام الهداة والمصلحين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،

تُعدُّ الأخلاق ركيزة أساسية في كل الرسالات الإلهية التي بُعث بها الأنبياء صلوات الله عليهم؛ فقد قال عليه الصلاة والسلام مصداقاً لذلك: «إنما بُعثت لأُتمِّم صالح الأخلاق»[(1)]، فكأنه بُعث ـ عليه الصلاة والسلام ـ لإتمام هذا الأمر فقط؛ مما يوضح أهميته ومكانته.

ثم إن قوله ﷺ: (لأُتمِّم) يُفهم منه وجود أنبياء آخرين سبقوه في صوغ البدايات؛ وفي هذا دلالة على أنه لا تخلو رسالة إلهية من العناية بهذا الأمر.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث المقارِن، الذي يُعنى بالكشف عن الأسس

(1) وهو الأصحُّ، أمَّا قولُه: «لأتمِّمَ مكارمَ الأخلاق»، فقدْ أوردهُ مالك في الموطَّأ بلاغاً عن النبيِّ ﷺ، وقال ابنُ عبد البر: هو متصلٌ من وجوهٍ صحاح عن أبي هريرة وغيره مرفوعاً، منها ما أخرجه أحمد في مسنده، والخرائطيُّ في أول المكارم من حديث محمَّد بن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: (صالح الأخلاق)، ورجالُه رجالُ الصحيح، والطَّبرانيُّ في الأوسط بسندٍ فيه عمر بن إبراهيم القرشي ـ وهو ضعيفٌ ـ عن جابرٍ مرفوعاً: «إنَّ الله بعثني بتمامِ مكارمِ الأخلاق، وكمالِ محاسنِ الأفعال»، ومعناه صحيحٌ، وقد عزاه الدَّيْلَمِي لأحمدَ عن معاذ. (انظر: المقاصد الحسنة للسَّخاوي، ص١٨٠، وكشف الخفاء للعجلوني، ج١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥).

التي تقوم عليها الأخلاق في تعاليم النبي موسى عليه السلام، مع مقارنتها بالأسس الأخلاقية للتعاليم التي أتى بها محمد ﷺ.

وتعاليم الأنبياء صلوات الله عليهم تحفظها عادةً الكتب المنزلة عليهم بأمر الله تعالى؛ فضمت التوراة ما جاء به موسى عليه السلام، كما حفظ القرآن الكريم ما جاء به محمد ﷺ، مع فارق هام؛ وهو: أن التوراة أخذت بالضياع شيئاً فشيئاً كلما ابتعد بها الزمن عن وقت نزولها[1]، وبقي القرآن الكريم بعد نزوله ثابتاً لا يتغير.

وقد شهدت الكتب ـ أو بقاياها ـ على نفسها، فجاء في العهد القديم:

«كيف تقولون: نحن حكماء وشريعة الرب معنا؟ حقاً إلى الكذب حوَّلها قَلَمُ الكتبةِ الكاذبُ» (إرميا ٨ : ٨)، وكذا: «تعدَّينا وكذبنا على الرب، وحِدْنا من وراء إلهنا، تكلمنا بالظلم والمعصية، حَبْلنَا ولهجنا من القلب بكلام الكذب» (إشعياء ٥٩ : ١٣).

(١) هذا هو الواقع الذي تُثبته الأدلة التي سنذكرها على مرِّ الصفحات، وإن كان معظم علماء اليهود يرفضون الاعتراف به، ويرتضون خلافه، يقول ابن كمونة اليهودي ـ وهو من علماء القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي ـ: [. . . وبتقدير أن لا يكون حفظ التوراة فرضاً ولا سنة، فلا يقدح ذلك في تواترها؛ لأنها كتاب عظيم عندهم، وعنه يأخذون شرعهم، فدواعيهم تقتضي حفظه وضبطه والتناقل به، ولا سيما وهم يتباركون بقراءته، ويتعبدون بتعظيمه. . . ولقد ضبطت اليهود التوراة ـ بل وغيرها من كتب أنبيائهم ـ ضبطاً لم نجده لغيرهم في كتابٍ من الكتب، فعدُّوا آياته وكلماته وحروفه، وكل حرف من حروف اللغة فيه، وكذا فعلوا في كل سِفر منه، وفي كل جزء من السِّفر، وحتى كل كلمة. . . وغير ذلك من الضوابط التي يقع التعجب منها. . .] (انظر: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث؛ اليهودية، المسيحية، الإسلام، تحقيق د. عبد العظيم المطعني، دار الأنصار، القاهرة، ط٢، د. ت، ص٣٠ ـ ٣١).

ويكفي المرء دليلاً على وجود بعض الحق في هذا الكتاب أنه يحمل دليل تحريفه، كما حملت بعض الشواهد التأكيد على بقاء بعض الصواب من فكر الأصل المفقود، كقول إشعياء: «. . . فتشوا في سفر الرب واقرؤوا، واحدة من هذه لا تفقد» (إشعياء ٣٤: ١٦). . .

بينما جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[الحجر: ٩]، وكذا: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[فصلت: ٤١ ـ ٤٢].

ويُعد من التغيير الجلي الذي لحق بالتوراة؛ إضافةُ أعمال وكتابات أخرى إليها، وهي الموروث الكامل لشعب بني إسرائيل، الذي حفظ تاريخ أنبيائهم وملوكهم وسيرتهم كلها، وإعطاء ذلك المجموع درجةً واحدةً من التقديس، وتسميته ـ كما اختار المسيحيون ـ بالعهد القديم؛ للتنويه على نسخه بالعهد الجديد الذي يؤمنون به[1]، بينما المؤمنون بالكتاب من اليهود لا يرتضون بهذه التسمية، ويفضلون عليها التسمية القديمة، أي: التوراة أو الكتب أو مقرا أو تناخ، ولكن القرآن الكريم لا يذكر إلا كتابين هما: التوراة والزبور، مع أنه يسمي العديد من أنبيائهم.

ومع ذلك فقد كان لابدَّ من تناول العهد القديم جملةً في هذا البحث[2]؛ لأن

---

(١) فعل المسيحيون ذلك رغم تصريح المسيح بنفسه أنه جاء مكمِّلاً لما سبقه من رسالات، فقال في إنجيل متى (٥: ١٧): «ولا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل». ولهذا يجمع المسيحيون العهدين بين دفتي كتاب واحد، مع تقديس عهدهم اللاحق.

(٢) والنسخة المعتمدة في البحث هي نسخة الكتاب المقدس التي تُصدرها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، طبعة دار الكتاب المقدس بمصر، القاهرة، الإصدار الثالث، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

ضياع أصول التوراة بقدر كبير أظهر أن ما جاء به موسى كان ناقصاً أو محرَّفاً في بعض الأحيان، فيأتي الإكمال أو التصويب أحياناً في ثنايا أسفار الأنبياء الأخرى.

ولا ريب بأن مهمة من خلف موسى عليه السلام من أنبياء بني إسرائيل كانت إعادة الشعب لجادة الصواب، وبالتالي التذكير بما أُنزل على موسى عليه السلام، وقد أشار العهد القديم في أسفاره الأخيرة إلى أن ما جاء به الأنبياء الأولون هو ما جاء به متأخروهم، فنقرأ في سفر زكريا من قول الرب: «أليس هذا هو الكلام الذي نادى به الرب عن يد الأنبياء الأولين...» (زكريا ٧: ٧).

وذلك لأن ما جاء به موسى عليه السلام في الأصل إنما هو الرسالة كاملةً؛ بدليل ما جاء في العهد القديم نفسه من قول موسى: «فالآن يا إسرائيل! اسمع الفرائض والأحكام التي أنا أعلمكم لتعملوها... لا تزيدوا على الكلام الذي أنا أوصيكم به ولا تنقصوا منه» (تثنية ٤: ١ ـ ٢).

وبالتالي تكون دراسة أفكار البحث من مختلف أسفار العهد القديم معينة على لملمة الفكر الصحيح المتفرق فيه، مما حفظه الشعب اليهودي في تلك الأسفار.

أما المنهج المتبع في كيفية استنباط الأسس الأخلاقية من العهد القديم، فسيكون بإبراز الأسس الأخلاقية النظرية في الكتاب بحسب المفاهيم والمعايير التي تعالَج بها عند علماء الأخلاق في العصر الحديث؛ وذلك بالبحث عن سمات «الواجب»، وعن طبيعة «السلطة» التي ينبعث عنها «الإلزام» أو «التكليف»، وعن درجة «المسؤولية» الإنسانية وشروطها، وعن طبيعة «الجهد» المطلوب للعمل الأخلاقي، والمبدأ الأسمى الذي يجب أن يحفز «الإرادة» للعمل... كل ذلك لمعرفة كيفية تصوير الكتاب لعناصر الحياة الأخلاقية، مع إعطاء نماذج وافية لتطبيقاتها

العملية، مما لها دلالة كافية على القواعد المختلفة للسلوك، دون التقيد بترتيبها الوارد في العهد القديم، مع الحرص الدائم على مقارنة ما جاء في العهد القديم بما حفظه القرآن الكريم في الموضوع نفسه.

وسبب اختيار المعايير المذكورة دون سواها قالباً لهذا العمل؛ أنه تواضَع عليها أمهر الأخلاقيين الوضعيين، وعدُّوا اجتماعها في عملٍ أخلاقيٍّ واحدٍ معبراً عن كماله؛ لأنه يُكوّن بذلك نظرية أخلاقية متكاملة، ولاسيما إذا وُجِدت فيه كل الأسس بصورتها السليمة، ووُجِد تناغمٌ وتآلفٌ بينها.

وهذا هو الذي سبق أن حدا بالدكتور محمد عبدالله دراز أن يحاول الكشف عن هذه الأسس في القرآن الكريم؛ ليُثبت لمن يؤمنون بجدواها أن القرآن الكريم اشتمل على أكمل الأسس الأخلاقية.

ونظراً لمدى توافقها في القرآن الكريم ـ كما أثبتت نتائج دراسته ـ فهي قد جاءت فيه بشكل نظرية متكاملة، بل إن القرآن الكريم قد أضاف إليها مزيداً من الترابط والإكمال.

ولأن العهد القديم هو أشبه بعمل إلهي منه بالأعمال الوضعية؛ فإنه لمن المجدي تكرار المحاولة بالبحث عن هذه الأسس فيه، والتحقق من وجودها، ثم تكاملها لتشكيل نظرية أخلاقية، إن أمكن، وسيكون من أولويات المنهج المتبع في هذا البحث مقارنة ذلك بالأسس المستنبطة من القرآن الكريم.

وجدوى المقارنة يعود إلى أن أصل التعاليم الواردة في العهد القديم إلهي، وهي في القرآن الكريم كذلك، فمنهجهما واحد ـ كما يُفترض أن يكون ـ فكلاهما يتحدث عن إلهٍ خالقٍ، أبدع الإنسان كائناً مميَّزاً، وحدد له الغاية التي ينبغي أن تكون هدفه ومقصده، وجعل له وظيفة معينة، ورسم له منهجاً به يؤدي وظيفته في الحياة،

ويحقق غايته التي رسمها له مولاه، وقرر مسؤوليته نحو ذلك المنهج، ونحو رسالته ودوره في الحياة.

وبالطبع: لا يجدر بالأمر الإلهي أو النظام الأخلاقي الذي وضعه أن يتناقض من زمن لآخر، ومن هنا جاءت الغاية المرجوة من تلك المقارنات، وهي: إيضاح نقاط الاتفاق والاختلاف بين الكتابين في أكثر النقاط جوهريةً في الموضوع، مع الحكم بالصحة على ما جاء في العهد القديم موافقاً للقرآن الكريم، وإبطال ما عداه إذا كان مناقضاً له، وبالتالي معرفة السمين من الغث في العهد القديم.

ولأن د. دراز رحمه الله قد أنار الطريق للسالكين حين رسم منهج استنباط الأسس المذكورة من القرآن الكريم، وأبرز ملامحها من خلال عمله الجليل: «دستور الأخلاق في القرآن»[1]، فقد تتبعت خطاه، وسرت على هديه في استنباط هذه الأسس من العهد القديم، وبنيت المقارنات على ما وصل إليه من نتائج، وأظهرت الفروق متى وجدت إلى ذلك سبيلاً.

ومما حفزني على القيام بهذا البحث بالشكل المذكور؛ عدم سبقه بدراسة عربية عُنيت بهذا الشأن، حتى وإن تشابهت العناوين، ففي الرسالة المعنونة بـ: «الأخلاق في الأديان السماوية وأثرها في المجتمع المعاصر»: للباحث جمال السيد محمد برس، من كلية الدعوة بالأزهر، لعام ١٩٩١م، عمد الباحث إلى ربط الأخلاق بالعقيدة والشريعة والسلوك في كل الديانات، ثم أتى تفصيلاً بتلك

---

(١) هذا العمل هو الرسالة التي نال بها د. دراز درجة الدكتوراه من السوربون في فرنسا تحت عنوان La Morale De Koran لعام ١٩٤٧م، ثم قام بتعريبه د. عبد الصبور شاهين تحت عنوان: دستور الأخلاق في القرآن، وقد اعتمدنا على طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

المضامين، بمعنى أنه تحدَّث عن صفات الإله، والنبوات، والعبادات، والمعاملات، والأوامر والنواهي بكل رسالة سماوية على انفراد، اليهودية فالمسيحية فالإسلام. . . ولهذا فهو لا يشترك مع هذا البحث إلا في أضيق الحدود.

وأما بالنسبة للدراسات الأجنبية، فعديدة هي الكتب المعنية بدراسة: الفضائل، أو الأخلاق العملية، أو أخلاق أسفار معينة، أو موضوعات تمتُّ للأخلاق بصلة. . . وقليلة هي الكتب التي أشارت إلى معانٍ محددةٍ كالإلزام، أو المسؤولية، أو الجزاء، وإنْ أتى ذلك ضمن سياقٍ يبحث أموراً أخرى، كما في كتاب:
Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, Foundation of Judaism, translated by Henriette Szold, The Jewish Publication Society of America, 1900.

ولهذا كانت الاستفادة من هذه الكتب قليلة كذلك.

أما الصعوبات التي واجهها هذا البحث: فهي تكمن في اختلاف أنظار الدارسين للعهد القديم، بحيث لا تجد اثنين يتفقان في نقطة إلا ويختلفان في التي تليها، وقد يرجع ذلك إلى كثرة الأقلام التي أسهمت في إخراج العهد القديم بصورته الحالية ـ كما أثبتت نظرية تعدد المصادر حديثاً[1]ـ مع اختلاف أزمانهم ومذاهبهم،

(١) أثبتت الدراسات التي بدأت مع القرن الثامن عشر، أن العهد القديم يتكون من أربعة مصادر أصلية مختلفة، أُطلق على أحدها: المصدر اليهوي، نسبةً إلى لفظ الألوهية فيه (يهوا)، ويرجع تأليفه إلى ما بين ٨٤٨ ـ ٧٢٢ق. م في مملكة يهوذا الجنوبية. أما المصدر الثاني فيسمى الألوهيمي؛ لأن لفظ الألوهية فيه (إيل)، ويرجع تأليفه إلى ما بين ٩٢٢ ـ ٧٢٢ق. م. وتُصنف أسفار التكوين، والخروج، والعدد، بأنها رواية مشتركة (ألوهيمي يهوي)، امتزجت بعد سقوط إسرائيل ٧٢٢ق. م. أما المصدر الثالث فهو التثنوي، والذي يضم سفر التثنية، والأسفار الست التي تليه، وقد انتُهي من تأليفه قبل عام ٥٨٧ق. م. أما المصدر الأخير=

بالإضافة إلى أن كثيراً منهم قصد العبث والإساءة بهذه الرسالة الإلهية؛ فجمع الكتاب بين دفتيه ألواناً من المتناقضات، وإن لم تكن على درجة واحدة من القوة:

ففي موضوع الألوهية مثلاً: نجد إشارات إلى القول بوحدانية الإله، كما نجد فيه القول بتعدد الآلهة، وفيه القول بقومية إله بني إسرائيل إلى جانب القول بعالميته، وفيه القول بتطور الإله، ووصوله إلى الوحدانية المطلقة مع أسفار الأنبياء المتأخرين... هذا التنوع في مسألة واحدة، وغيرها كذلك، كمكانة شعب بني إسرائيل بين الأمم؛ فالكتاب يرفعهم حيناً ويضعهم أحياناً أخرى، وهم عند أنفسهم مختارون مقدسون، ومن أجلى معاني اختيارهم تخصيص بقعة لهم على هذه الأرض لتكون ملكاً أبدياً لهم، وُعِدوا بها مُذْ بُعث إبراهيم عليه السلام...[1].

ومعظم من كتبوا في الأخلاق ظهر تأثرهم ببعض هذه الأقوال دون بعض؛

= فهو المصدر الكهنوتي، وهو أطول المصادر؛ لأنه يضم أجزاءً من سفر التكوين، والخروج، والعدد، وسفر اللاويين بأكمله، وقد ظهر بين عامي ٧٢٢ ـ ٦٠٩ق. م، في بلاط الملك حزقيا.

ويُرجح أن عزرا الكاهن هو من دمج بين المصادر المختلفة بعد إحراق الهيكل عام ٥٨٧ق. م (انظر: ريتشارد أليوت فريدمان، من كَتَبَ التوراة، ترجمة عمرو زكريا، مراجعة أيمن حامد، دار البيان، القاهرة، د. ت، ص٥٢، ٥٤، ٥٩، ٩٢، ١٢٨، ١٣٩، ١٧٩، ١٩٣).

(١) تؤكد الدراسات أن هذه المفاهيم العقدية الغريبة بصورتها الحالية، قد تسربت إلى الدين اليهودي بعد إخضاع الدين للتاريخ، وتقوقع اليهودية على نفسها، ولهذا يمكن تنحيتها ثانيةً باستعراض التوراة الحالية، والتنقيب فيها عن المصدر الأم، والذي هو أصل لكل المصادر اللاحقة، وما زالت إشارات منه متفرقة في ثنايا التوراة الحالية (انظر: د. محمد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية، رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد ٢٣، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٦ ـ ١٧، ٢١ ـ ٢٢).

فانحازت المبادئ الأخلاقية التي استخلصوها من الكتاب لتخدم تلك الاعتقادات، وهي تؤثر فيها بشكل ملحوظ؛ فمثلاً: من رأوا أن اليهود آمنوا بدايةً بإله قومي حتى وصل إلى العالمية، قالوا إنه لم تنضج الأفكار الأخلاقية عند اليهود إلا عندما وصل الإله إلى العالمية، أي: في المراحل المتأخرة لهذه الديانة.

وكذا من رأوا بأن إله اليهود خاص بهم؛ أيّدوا خصوصية اليهود واستعلاءهم على البشرية، حتى تميزوا بإله خاص وأرض خاصة، فذهب العدل بين البشر إلى غير رجعة، وانحسرت المسؤولية لترسم علاقة اليهودي باليهودي، ولتحرره من أي تكليف تجاه الآخرين...

ومن العلماء من ربط بين دراسة ما أسماه بثالوث العهد القديم: (الله، إسرائيل، الأرض)، وبين التعاليم الأخلاقية المستخلصة من الكتاب؛ لأنه عدَّ البنود الثلاث السابقة هي الدعائم الأساسية لنظرة شعب بني إسرائيل إلى العالم، وأنها المعبرة عن الحقائق الأساسية للجانبين: اللاهوتي والأخلاقي في الكتاب، حيث تشمل دراسة (الله) الجانب اللاهوتي، و(إسرائيل) الجانب الاجتماعي، و(الأرض) الجانب الاقتصادي، وجعلها الهيكل الأساسي لدراسته[1].

وحتى لا يحكم الآخرون على الأسس الأخلاقية المستخلصة من هذه الدراسة بقناعاتهم السابقة، أو يوجهوا إليها أصابع الاتهام بحجة تجاهلها للتطرف الموجود في الفكر اليهودي في كل مصادره ومن بينها العهد القديم ـ لأن القناعات السابقة تحولت عند أصحابها بعد طول مدة إلى قواعد راسخة يُحتكم إليها للحكم على كل موضوعات الكتاب ـ، ولصعوبة توضيح ما هُديت إليه في شأنها أثناء الدراسة

---

(١) انظر: Christopher J. H. Wright, Old Testament Ethics For The People Of God, 2004.

الأخلاقية؛ لهذا كله رأيت تحديد مفاهيم هذه العقائد الأساسية من خلال العهد القديم نفسه قبل البدء بالدراسة الأخلاقية، وبيان مدى تأثيرها على الجانب الأخلاقي فيه، حتى تُبنى الأسس الأخلاقية المستخلصة منه على قواعد عقدية واضحة، فجاءت هذه الدراسة في بابين أساسيين، وملحق على النحو الآتي:

* **أما الباب الأول،** فقد ناقش الأصول الاعتقادية المؤثرة في الأسس الأخلاقية للعهد القديم، وهو منقسم إلى ثلاثة فصول:

ـ **الفصل الأول:** بحث في صورة الإله كما عرضها العهد القديم، وبيَّن أنه إله عالمي، وليس إلهاً قومياً خاصاً ببني إسرائيل.

ـ **والفصل الثاني:** وضَّح مدلول الاختيار الإلهي لشعب بني إسرائيل، وأن سُنة الله في الأرض أن يختار لكل زمنٍ أمةً لتحمل راية التوحيد في الأرض.

ـ **والفصل الثالث:** بيَّن مسيرة الوعد الإلهي لبني إسرائيل بالأرض المقدسة عبر أسفار العهد القديم، وحقيقة هذا الوعد وأسبابه.

* **وأما الباب الثاني** فقد استخلص الأسس الأخلاقية في العهد القديم في ضوء النظرية الأخلاقية القرآنية، وهو منقسم إلى أربعة فصول:

ـ **الفصل الأول:** بيَّن مصادر الإلزام في القرآن والعهد القديم، ثم خصائصه، فإشكاليات الإلزام كما يُتوهم في النظريات الأخلاقية ذات المصدر السماوي.

ـ **أما الفصل الثاني:** فقد درس فكرة المسؤولية وأنواعها في القرآن والعهد القديم، ثم بيَّن ما هي الشروط التي تقيدها في الكتابين، ثم تناول الفصل الجانب الاجتماعي للمسؤولية.

ـ **أما الفصل الثالث:** فقد بحث في الجزاء بأنواعه الثلاثة في القرآن والعهد القديم؛ فتحدَّث عن الجزاء الأخلاقي، ثم الجزاء القانوني العقابي ذي المصدر

الإلهي، ثم الجزاء الإلهي الديني في الدنيا والآخرة.

ـ **أما الفصل الرابع والأخير**: فقد بيَّن دور النية والدوافع على الفعل في الخطاب الأخلاقي القرآني، ثم في أخلاق العهد القديم، كما بيَّن أنواع الجهد المبذول المؤثر في الفعل وقيمته في الكتابين على التوالي.

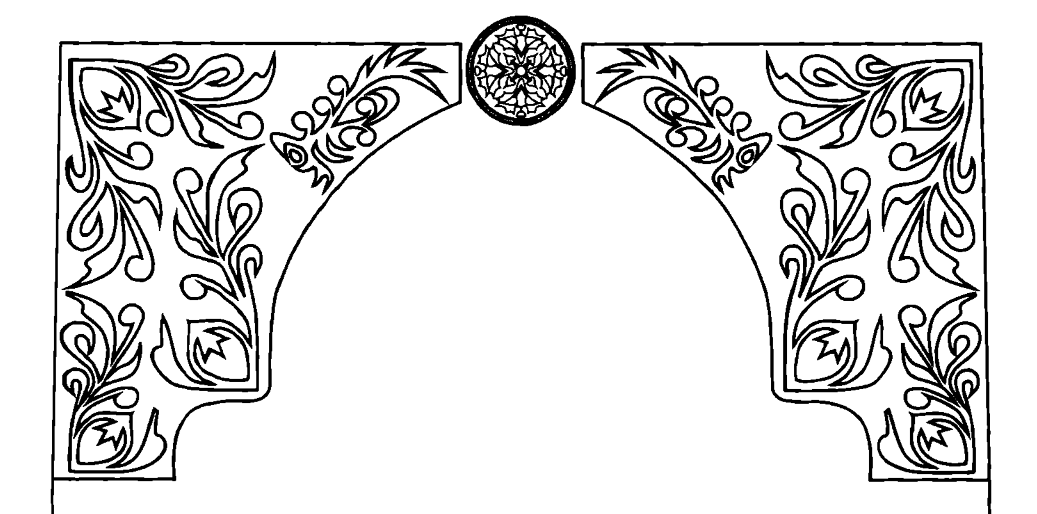
* **أما الملحق**: فقد تضمَّن نصوصاً من العهد القديم في الأخلاق العملية، وقد ضمت هذه النصوص نماذج للأخلاق الفردية، والأسرية، والاجتماعية، والدولية، والدينية على التوالي.

* **وقد خُتم البحث** بخلاصة ناقشت مدى ارتباط العهد القديم بالرسالة الموسَوية، وكذا مدى ارتباطه بالأخلاق.

. . . وأرجو أخيراً أن يقدِّم هذا العمل إضافةً في مجاله؛ لأنه كثيرةٌ هي الكتابات التي تناولت العهد القديم شرحاً، ونقداً، ومدحاً، وقدحاً. . . وقليلةٌ هي الدراسات الموضوعية التي أنصفت هذا الكتاب، ووصفت ما جاء فيه كما هو.

والله الموفق، وهو نعم الوكيل.





البَابُ الأوَّلُ

الأصول الاعتقادية
المؤثرة في الأسس الأخلاقية للعهد القديم






الباب الأول
الأصول الاعتقادية
المؤثرة في الأسس الأخلاقية للعهد القديم

مدخل

إن من أهم المفاهيم العقدية في اليهودية مفاهيماً ثلاثةً أساسيةً، وهي: الإله، والشعب المختار، والأرض الموعودة.

وتتفاوت الرؤية لهذه المفاهيم بين الاعتدال والتطرف؛ فتذهب الآراء المتطرفة إلى اعتبار الإله اليهودي مجرد إله قومي خاص بشعب واحد، وتذهب آراء أخرى إلى أنه إله العالم كله، إلا أنه أحبَّ الشعب الإسرائيلي فقط من بين الشعوب، فعرَّفه طرقه وقدَّسه، وأهمل بقية خلقه، ولفرط محبته لهذا الشعب فقد اختار له أرضاً كثيرة الخيرات ليسكنها.

بينما تذهب الآراء المعتدلة إلى أن الإله المذكور في العهد القديم هو إله العالمين، خالق السماوات والأرض جميعاً، وأن الشعب الإسرائيلي هو واحد من الشعوب التي خلقها الله، وأمرها بعبادته وحفظ وصاياه لتنال بذلك خيراً، وأنه لم يخصهم بسكنى أرض محددة بغاية التمليك، وإنما أمرهم بتطهيرها من الشرك الذي كان منتشراً فيها.

ويرى البعض أن هذه النظرة المعتدلة للإله وصل إليها الشعب الإسرائيلي في مرحلة النبوة المتأخرة، ما بين القرن الثامن والرابع قبل الميلاد، ولم تكن قبل ذلك.

ولكثرة الآراء المتباينة كانت غاية هذا الباب تجلية مدلول هذه المفاهيم العقدية، وتحديدها من خلال دراسة الأقوال المختلفة، ثم الاحتكام إلى ما جاء في العهد القديم نفسه، لكونه المصدر الأقدم للمفاهيم العقدية اليهودية، وهو موضوع هذا البحث، مع المقارنة بما ورد في القرآن الكريم مما جاء فيه موضِحاً أو مخالفاً لتلك المفاهيم.

* * *



* **تمهيد:**

إن المتـصفح للعهد القديم يمكنه القول بشكل مبدئي أنه يحتوي بين دفتيه مختلف الأقوال والآراء المتعارضة حول موضوع الألوهية، ففيه فكرة الوحدانية التي تطرح فكرة الإله باعتباره إله كل البشر الذي يسمو على العالمين، وفيه فكرة الإله القومي المـقصور على الشعب الإسرائـيلي وحده، بينما يكون للشعوب الأخرى آلهتها، ويتصف الإله في هذه الحالة بصفات البشر المختلفة[1].

ويرجع ذلك في أغلب الظن إلى تعدد المصادر التي شكلت هذا الكتاب، حيث صبغه كل مصدر من المصادر المتعددة بصبغة تختلف عن الآخر.

وإذا بدأنا بالتوراة: فنجد المصدر الألوهيمي يميل إلى التوحيد والتنزيه والتأكيد على طاعة الله، ويرفض تجسيد الإله أو وجود وساطة الكهنة بينه وبين البشر، بينما المصدر اليـهوي يعدُّ الإله «يهوا» إلهاً لبـني إسرائيل، ويـقف ضد عالمـية الدين والتوحيد...[2].

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م، ج٥/ ٦٥ ـ ٦٦.

(٢) د. محمد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية، ص٢٨ ـ ٣٦. مع العلم أن المصدر الألوهيمي يسمي الرب بألوهـيم، وهو جمع مفرده إيلوه، ومع ذلك فعندما تُطلق صيغة الجمع في العهـد القديم فيراد بها المفـرد، أي: الله، أو معنـى الألوهية، ص١٠٣. =

ولكن بسـبب التداخل الشـديد بين المصادر المختلفة، ووجود دمج لكثير من الفقرات، حتى أصبح يُطلق على أحد المصادر بالمصدر الألوهيمي اليهوي؛ فقد تشذ القاعدة السابقة، فنرى بعض التجسيد في المصدر الألوهيمي أو المصدر المشترك من السابقين، وقد نرى بعض الصفات الإيجابية في غيرهما[1]، ويرجع السـبب في ذلك إلى كثرة الأقلام التي أضافت أو غيَّرت في تلك الأصول، وإلى هيمنة المصدر الأخير في الظهور، وهو المصدر الكهنوتي الذي حرره رجال الكهنوت، وكان همهم صبغ التوراة برؤيتهم الكهنوتية، فمارسوا عملية تلفيق بين المصادر المختلفة[2].

وإذا انتقلنا إلى أسفار الأنبياء فسنرى فيها توجهاً أوضح إلى التوحيد وإلى عالمية الدين، ولعل الحروب الخارجية وتعرض بني إسرائيل للسبي أخذ تفسيرات مختلفة، وأعاد صياغة العلاقة على نحو جديد بين الله والشعب، كانت إيجابيةً في مجملها كما يرى الكثير من العلماء، كما سنبحثه لاحقاً.

ورغم وجود الاتجاهات السابقة جميعها في العهد القديم برمته، إلا أن آراء الدارسين له عادة ما ترى ترجيح إحدى تلك الأوجه على الأخرى، بمرجحات يستقونها من العهد القديم نفسه؛ فالبعض يرجح وجود التعدد، والبعض يرجح تطور الديانة ومرورها بمراحل مختلفة تنتهي في الأغلب بالتوحيد، والبعض يرجح التوحيد ويراه ظاهراً من أول الكتاب إلى آخره، ولكلٍّ رؤيته.

= وانظر: Encyclopaedia Judaica, Cd_Rom ed. Geoffery Wigoder, 1982 and 1992, God, names of, Eloha, and Elohim, part 7, page 679.

(١) ريتشارد أليوت فريدمان، من كتب التوراة، ترجمة عمرو زكريا، ص٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٢) د. محمد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية، ص٤٥.

ولعل مناقشة الآراء يمكِّننا من نصرة أقواها، ولن يكون ذلك إلا رؤيةً لن تلغي غيرها.

* * *

المبحث الأول
مظاهر تعدد الآلهة في العهد القديم

معظم الآراء التي تذهب إلى وجود التعدد في العهد القديم، تنزع إلى إضفاء صفة القومية على إله إسرائيل، فما دام هناك آلهة كثيرة؛ فهذا يعني اختلاف عابديها في أغلب الأحيان، ولهذا فرغم تعدد الآلهة اتبع اليهود إلهاً واحداً وهو «يهوا»، وهذا لا يمنع من القول بتشوه العقيدة عند كثير منهم، فقد عبدوا معه آلهة أخرى، وبيان ذلك:

يتحدث العهد القديم في سفر التكوين عن تزاوج أبناء الآلهة مع البشر، حيث وُلد لهم أحفاد جبابرة وعماليق، نصفها آلهة ونصفها إنسي، فقد جاء فيه:

«وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض، ووُلد لهم بنات، أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات، فاتخذوا لأنفسهم نساءً من كل ما اختاروا... وولدن لهم أولاداً، هؤلاء هم الجبابرة الذين منذ الدهر ذوو اسم» (تكوين ٦: ١ ـ ٤).

يقول حنا حنا: [إن هذه العقيدة الوثنية (أبناء الله) الواردة في التوراة، يسميها مفسرو الكتاب المقدس بحقبة الجبابرة، إلا أنه مهما وجد مفسرو الكتاب المقدس من معنىً لأبناء الله هذه الواردة هنا؛ فإنها تتناقض والمذاهب السماوية].

وهو ينقل أن التسمية فُسِّرت بأنها الملائكة كما ورد في سفر أيوب: «وكان ذات يوم أنه جاء بنو الله [أي: الملائكة] ليَمْثلوا أمام الرب، وجاء الشيطان أيضاً ليَمْثل

أمام الرب». (أيوب ٢ : ١). وإن كان لا يُقر بشيء من ذلك، بل يميل إلى أنها من الأساطير التي تسربت للتوراة[1].

ولكنه يعود ليورد مثالاً آخر ـ والأمثلة كثيرة ـ فيتساءل مثلاً: مع من كان يتحدث الرب؟ ولمن كان يقول: «وقال الرب الإله: هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا» (تكوين ٣ : ٢٢) أليس يعني هذا أن الله يتكلم مع غيره من الآلهة؟[2].

ويؤكد م. ريجسكي من جانبه أن الأجداد القدامى للعبرانيين في النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد ـ ومنهم الآباء الأولون: إبراهيم وبنوه ـ عاشوا في حقبة زمنية كانت الديانة فيها قائمة على تعدد الآلهة، ولكن إلهاً واحداً بدأ يتميز عن غيره منذ وقت مبكر نسبياً، وهو الإله يهوا، الذي أصبح بالنسبة للقبائل العبرانية القديمة موضوعاً لتبجيلها المشترك وراعياً لها، وقد ذكر سفر التكوين ظهور يهوا لإبراهيم وقوله: «وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك. . .» (تكوين ١٧ : ٧)[3].

---

(١) حنا حنا، دراسات توراتية، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٣م، ص١٩١. وقد شرح سبينوزا (ت١٠٩٩هـ، ١٦٧٧م) المراد بهذه التسمية من خلال توضيح أسلوب الصياغة في العهد القديم، فقد وجد فيه أن كل مختلف أو متفوق على غيره يُنسب إلى الله، فما يوهب لله، إنما هو: قربان الله، ومعبد الله، وخبز الله، ومن يصل إلى أعلى الدرجات إيماناً فهو الذي يرتقي جبل الله. . . وكذلك فإن الجبابرة لتفوقهم على غيرهم في الطول والقوة؛ فإنما هم أبناء الله، حتى وإن كانوا قطّاع طرق وفَسَقَة. (انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، مكتبة النافذة، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٥م، ص١٣٨).

(٢) حنا حنا، دراسات توراتية، ص١٩٤، ١٩٦.

(٣) م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ترجمة د. آحو يوسف، دار الينابيع، دمشق، ط٢، ٢٠٠٢م، ص١٢ ـ ١٣. وهنا يجدر الإشارة إلى خلافٍ حول معرفة إبراهيم للرب باسمه يهوا، فحسب المصدر الكهنوتي لا يظهر الرب باسمه يهوا إلا عندما ظهر لموسى =

بينما تؤكد التوراة في موضع آخر أن أسلاف إبراهيم عبدوا آلهة أخرى، وهذا ما جاء من كلام يشوع مع القوم في شكيم:

«وقال يشوع لجميع الشعب: هكذا قال الرب إله إسرائيل: آباؤكم سكنوا في عبر النهر منذ الدهر. تارح أبو إبراهيم وأبو ناحور، وعبدوا آلهة أخرى، فأخذتُ إبراهيم أباكم من عبر النهر وسرتُ به في كل أرض كنعان. . .» (يشوع ٢٤ : ٢ ـ ٣)(1).

ولا يتعارض هذا الأمر مع القرآن الكريم، الذي يوضح أن قوم إبراهيم كانوا عبدة أصنام، قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٧٤]، وأنهم عندما رفضوا الإيمان بالله، نجَّى الله نبييه إبراهيم ولوطاً منهما، قال تعالى:

﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ﴾[الأنبياء: ٧١].

= وكلَّمه قائلاً: «. . . هكذا تقول لبني إسرائيل: يهوا إله آبائكم، إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب أرسلني إليكم، هذا اسمي إلى الأبد، وهذا ذكري إلى دور فدور» (خروج ٣: ١٣ ـ ١٥).

وكذا: «وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء، وأما باسمي يهوه فلم أُعرف عندهم» (تكوين ٦ : ٣). ولكن في المصدر اليهوي يظهر من (تكوين ٢ : ٤): «هذه مبادىء السماوات والأرض حين خُلقت يوم عمل الرب الإله (يهوا) الأرض والسماوات» [النسخة العربية لم يُترجم فيها اسم الإله بيهوا، فوضعتها بين قوسين] وهم يستدلون بذلك عن الإشارة ضمنياً إلى قدم الاسم يهوا كقدم إبراهيم. (انظر: ٧/ ٦٨٠ ,Encyclopaedia Judaica , God, names of, Yhwh).

(١) انظر: ٧/ ٦٧٤ Encyclopaedia Judaica , God , names of, God .

وهنا يجدر الانتباه قبل الاستمرار في عرض مظاهر التعدد في العهد القديم، إلى أن العهد القديم ذكر عبادة قوم إبراهيم لآلهة أخرى، وهو لم يصفها في هذا الموضع، بينما وضح القرآن الكريم أن الآلهة التي عبدها هؤلاء القوم ما هي إلا أصنام صنعتها أيديهم، أي: ليست هي آلهة حقيقية بمعنى أنها أنداد للإله الواحد، ومع ذلك لا مانع من وصفها بأنها آلهة لإظهار مكانتها في نفوس الكافرين بالله، واستعاضتهم بها عن الله ﷻ الجدير بالاتباع.

وقد ندهش عندما نجد هذه التفرقة ـ بين الآلهة الوثنية وبين الله ـ واضحة في أماكن كثيرة من العهد القديم؛ في عصر موسى عليه السلام، ومن جاء بعده، فقد جاء فيه:

يقول موسى عليه السلام: «لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً، ولا صورةً ما. . . لا تسجد لهنَّ ولا تعبدهنَّ» (خروج ٢٠ : ٤).

ويقول داود عليه السلام: «لأن كل آلهة الأمم أصنام، وأما الرب فقد صنع السماوات، الجلال والبهاء أمامه، العزة والبهجة في مكانه» (أخبار الأيام الأول ١٦ : ٢٦ ـ ٢٧)، وقريب منها (مزمور ٩٦ : ٥ ـ ٦).

و«إن إلهنا في السماء، كلَّما شاء صنع، أصنامُهم فضة وذهب، عمل أيدي الناس، لها أفواه ولا تتكلم، لها أعين ولا تبصر، لها أيدٍ ولا تلمس، لها أرجل ولا تمشي، ولا تنطق بحناجرها. مثلها يكون صانعوها، بل كل من يتَّكل عليها» (مزمور ١١٥ : ٣ ـ ٨)، وتعاد في (مزمور ١٣٥ : ١٥ ـ ١٨)[1].

---

(١) وأما بالنسبة لصحة نسبة المزامير إلى داود عليه السلام، فيذكر م. ريجسكي أن داود عُرف كشاعر ومؤلف للمزامير، وإن كان النقاد يرون أن تأليفها تمَّ بعده بزمن طويل، وهي أناشيد تمجِّد يهوا، [هذا بالرغم من عدم وجود أساس لذلك؛ فبعض المزامير يعود بلا شك=

وجاء في إشعياء قول الرب: «من تشبهونني وتسوونني لنتشابه؟ الذين يفرغون الذهب من الكيس، والفضة بالميزان يزِنون، يستأجرون صائغاً ليصنعها إلهاً، يخرُّون ويسجدون! يرفعونه على الكتف، يحملونه ويضعونه في مكان ليقف، من موضعه لا يبرح، يزعق أحدٌ إليه فلا يجيب، مِن شدَّته لا يخلِّصه». (إشعياء ٤٦: ٥ ـ ٧)، بينما الرب هو:

«أنا الله وليس آخر، الإله وليس مثلي مخبر منذ البدء بالأخير، ومنذ القديم بما لم يُفعل، قائلاً: رأيي يقوم وأفعل كلَّ مسرَّتي... قد تكلمت فأُجريه، قضيت فأفعله» (إشعياء ٤٦: ٩ ـ ١١).

وجاء في إرميا قول الرب: «فأين آلهتك التي صنعت لنفسك؟ فليقوموا إن كانوا يخلِّصونك في وقت بليَّتك؛ لأنه على عدد مدنك صارت آلهتك يا يهوذا» (إرميا ٢: ٢٨).

ولنتمعن في كلمات سليمان، فهو يقول بآلهة أخرى، ولكن هل هي كالله: «أيها الرب إله إسرائيل! ليس إلهٌ مثلك في السماء من فوق، ولا على الأرض من أسفل، حافظ العهد والرحمة لعبيدك السائرين أمامك بكل قلوبهم... لأنه هل يسكن الله حقاً على الأرض؟ هو ذا السماوات وسماء السماوات لا تسعك، فكم بالأقل هذا البيت الذي بنيت!» (ملوك الأول ٨: ٢٣، ٢٧). فهل يُعقل إعطاء الصفة الأخيرة نفسها لبقية الآلهة![1] ألا يعني ذلك إمكانية حمل هذه الكلمة على المجاز

= إلى القرن السادس، لا بل حتى الثاني قبل الميلاد] (م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ترجمة د. آحو يوسف، ص١٧).

(١) لمزيد من هذه الشواهد انظر كذلك: (ملوك أول ١٨: ٢٧)، (ملوك ثاني ١٩: ١٥ ـ ١٨)، (إشعياء ٤٠: ١٢ ـ ٣١، ٤١: ٢١ ـ ٢٤، ٤٤: ٩ ـ ٢٠)، (إرميا ١٠: ١ ـ ١٦)، (عاموس ٥: ٥ ـ ٨)، (صنفيا ٢: ١١)، (ناحوم ١: ١٤).

في كثير من أماكن ورودها في العهد القديم؟

ونعود إلى السياق الأول: فممن قالوا بتعدد الآلهة في العهد القديم، ذكروا أن ملكي صادق ـ الذي لاقاه إبراهيم بعد انتقاله إلى أرض كنعان ـ كان موحداً، واسمه يعني: «ملك البر أو السلام»، وأن إبراهيم النبي كما تنص التوراة كان دونه في التوحيد والمكانة، فإله ملكي صادق هو إيل (أي: الله)، بينما إله إبراهيم هو يهوا؛ إله قَبَلي خاص بهم، دموي ومحدود الرؤية والتفكير، عصبي المزاج، سريع الغضب، قاسٍ وشرير، وقد جاء في التوراة:

«وملكي صادق، ملك شاليم، أخرج خبزاً وخمراً، وكان كاهناً لله العلي، وباركه وقال: مبارك أبرام من الله العلي مالك السماوات والأرض» (تكوين ١٤ : ١٨ ـ ١٩)[1].

بينما نجد كاتبي الموسوعة اليهودية Judaica يوضحون أن إبراهيم عليه السلام قَبِلَ اسم العلي (El Elyon)، وصوَّر به إلهه يهوا، وذلك عندما أقسم بيهوا، الإله العلي، خالق السماوات والأرض، فقال: «رفعت يدي إلى الرب الإله العلي، مالك السماء والأرض، لا آخذن خيطاً ولا شراك نعل. . .» (تكوين ١٤ : ٢٢ ـ ٢٣).

ويستشهدون بأماكن أخرى ورد فيها الاسم، كما جاء في (تثنية ٣٢ : ٨): «حين قسم العلي للأمم، حين فرَّق بني آدم. . .»، وفي (مزمور ٩ : ٢): «أرنم

---

(١) جميل خرطبيل، نقد الدين اليهودي، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢م: ص٣٤. وهناك مصادر عديدة تصف يهوا بأسوأ الصفات، كما نجد عند: جبارة البرغوثي، أحقاد في التوراة، دار حازم، دمشق، ١٩٩٩م: ص٩، وحسن الباش، القرآن والتوراة، أين يتفقان وأين يفترقان؟ دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م: ص١٠٥، ود. فرج الله عبد الباري، اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٤م: ص٨٩، وحنا حنا، دراسات توراتية، ص٢٢٨ وما بعدها.

لاسمك العلي»، وفي (إشعياء ١٤ : ١٤): «أصير مثل العلي» . . .

وقد جاء الوصف مرادفاً ليهوا كما في (مزمور ١٨ : ١٣): «أرعد الرب (يهوا) من السماوات، والعلي أعطى صوته»، و(مزمور ٨٣: ١٨): «ويعلموا أنك اسمك يهوه وحدك، العلي على كل الأرض».

ويوضحون أن هذا اللفظ يشير عند الوثنيين إلى الإله الذي هو فوق الآلهة، وفي إسرائيل يشير إلى الإله ذي الطبيعة المتعالية، الإله الحقيقي الواحد[١].

إذن: يذهب كاتبو الموسوعة إلى الإعلاء من شأن يهوا إلههم على حساب إله ملكي صادق؛ لتصورهم انتشار الوثنية في أرض كنعان منذ زمن الآباء ـ كما يقولون ـ إبراهيم وبنيه، وهنا علينا تصحيح الصورة بالاستعانة بالقرآن والتوراة معاً:

ففي التوراة ـ كما أشرنا ـ يبارك ملكي صادق ملك شاليم إبراهيمَ عليه السلام، وليس هو وحده من باركه، فهناك كثيرون ممن جعلوا مباركة الرب إله ملكي صادق على إبراهيم[٢]، ولن يبارك هذا الإلهُ إبراهيمَ وهو يعبد غيره، فالإله الذي يعبده ملكي صادق والآخرون هو الذي يتبعه إبراهيم، حيث لم تكن الوثنية قد انتشرت على الأرض المباركة ـ أرض كنعان ـ في تلك الفترة، بل كان الجميع موحدين[٣].

---

(١) انظر: ٧/ ٦٧٥ Encyclopaedia Judaica, God, names of, El Elyon.

(٢) انظر ص١٠٢ من هذا البحث. وانظر بالتحديد إلى قول بني حث لإبراهيم: «أنت رئيسٌ من الله بيننا» (تكوين ٢٣ : ٦).

(٣) ومن جهته فقد ذهب سبينوزا إلى أن الله ﷻ قبل أن يؤسس الأمة الإسرائيلية في أورشليم، فقد نصَّب ملوكاً وأحباراً عليها في الأزمان الغابرة، ووضع لهم شعائر وقوانين، حتى إن إبراهيم ـ عليه السلام ـ أثناء إقامته فيها نفَّذ تلك الوصايا، ولم يعطه الرب شعائر خاصة. (انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٧٧ ـ ١٧٨).

والقرآن إذا كان لا يُفصح عن شخصية ملكي صادق، فقد صوَّر لنا أن انتقال إبراهيم ولوط عليهما السلام إلى الأرض نفسها التي يسكنها كان المقصود به أن ينجوَا من إشراك قومهما: (سورة الأنبياء، آية ٧١).

ولهذا نجد التوراة تخلط بين عدة أمور: فآباء إبراهيم كانوا يعبدون الأصنام فعلاً، ولكن ليس على أرض كنعان، ولهذا لم تنتقل الوثنية لها في تلك الحقبة، بينما كان انتشار الوثنية فيها سبق دخول بني إسرائيل إليها في زمن يشوع تلميذ موسى عليهما السلام، وتدوين العهد القديم برُمَّته جاء بعد ذلك بقرون، فاختلط الأمر على الكتبة، فافترضوا انتشار الوثنية في كنعان منذ دخول إبراهيم عليه السلام إليها، وهذا خطأ والله أعلم.

فإذا رجعنا إلى م. ريجسكي مثلاً: نجد أنه ينسب وجود تعدد الآلهة في كنعان إلى الألف الثانية قبل الميلاد، حيث كانت تضم الآلهة المحلية الصغيرة المسماة بالبعليم، ولها أسماء مختلفة، ويترأسها إله عُلوي هو ملك الآلهة.

ودليله على ذلك التوراة والدراسات الأثرية؛ فأما التوراة: فإنا نعلم مشكلة تأليفها ثم جمعها، وأما الدراسات الأثرية: فقد أثبتت ـ كما يقول ـ وجود آثار لدولة أوغاريت الكنعانية القديمة، التي قامت منذ القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وقد وُجد فيها مكتبة تتحدث عن أساطير الآلهة[1].

وهذا القرن الرابع عشر هو قبل ظهور موسى عليه السلام بقرن، ففي تلك المدة كان يعقوب وبنوه عليهم السلام قد تركوا أرض كنعان منذ أكثر من قرن، ورحلوا إلى مصر التي سبق أن رحل إليها يوسف عليه السلام، وعاشوا معه، فلم يبق على أرض كنعان أنبياء، وهذا لابد أنه سهَّل انتشار الوثنية فيها، أو الإشراك؛ لأن

---

(١) م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص٢٠ ـ ٢١.

الوصف السابق لـ م. ريجسكي يدل على أن بين الآلهة المتعددة إلهاً عُلوياً هو ملك الآلهة، وهذا هو الوصف الأقرب للإشراك بالله.

ولا خلاف أنه بعد دخول بني إسرائيل إلى أرض كنعان زمن يشوع بن نون، وبدلاً من أن يتمكنوا من تصحيح عقيدة أهل كنعان، فقد أشرك كثير منهم، واتبعوا طرق الكنعانيين، وهذا ما يُثبته العهد القديم نفسه، ولكنه يسيء كثيراً عندما ينسب هذا الإشراك لأنبيائهم قبل وبعد انتشار الوثنية على هذه الأرض بالفعل، ومن ذلك نسبة الإشراك أو الاعتراف بالآلهة الأخرى من قبل يعقوب عليه السلام نفسه، وهذا من أدلة التعدد في العهد القديم عند من قالوا به، فالعهد القديم يصوِّر لنا أن يعقوب تزوج من قوم جده إبراهيم الوثنيين الذين كانوا يسكنون فدان أرام، وهي في شمال سوريا أو بين النهرين، وأنه عندما أراد الرجوع إلى كنعان سرقت زوجته راحيل أصنام أبيها ولم تُعلم زوجها بذلك، وعندما علم لابان ـ خال يعقوب ووالد الزوجة ـ تبع يعقوب ومن معه، وبعد جدال بينهما، وحيث لم يتأكد لابان من وجود أصنامه معهم، عقد مع يعقوب عهداً وقال فيه: «إله إبراهيم، وآلهة ناحور، آلهة أبيهما، يقضون بيننا، وحلف يعقوب بهيبة أبيه إسحاق» (تكوين ٣١: ٥٣).

فهذا دليل على اعتراف يعقوب بتعدد الآلهة[1]، ومع ذلك لا ندري لماذا طلب يعقوب من أهل بيته بعد ذلك بمدة أن يعزلوا الآلهة الغريبة ـ حسب نص التوراة ـ فأخذها وطمرها تحت البطمة في شكيم، وتركها هناك ورحلوا! (تكوين ٣٥: ١ ـ ٤).

كما نُسب القول بتعدد الآلهة لموسى عليه السلام لقوله على سبيل المثال:

---

(١) حسن الباش، القرآن والتوراة. . .، ج١/ ١٨١ ـ ١٨٢. حنا حنا، دراسات توراتية، ص١٩٦.

«من مثلك بين الآلهة يا رب!» (خروج ١٥ : ١١)، ويُعدُّ ذلك تصريحاً منه بتعدد الآلهة، إلا أن ربه ذو امتياز عليها[١].

وللأسف أن يسير مع ذلك الرأي من يُقرون بمكانة موسى عليه السلام في القرآن، للاعتقاد بأن التوراة أساءت له بنسبة مثل هذا القول إليه[٢]، بل يزيدون: أن دعوته حسب النص التوراتي كانت لأجل غاية واحدة؛ وهي رفع الظلم عن بني إسرائيل، والسماح لهم بالخروج من مصر من قبل الإله الخاص يهوا، ومن الأدلة على ذلك أمر يهوا لموسى أن ينقل إلى فرعون قوله: «وقل له هكذا يقول الرب: أطلق شعبي ليعبدوني» (خروج ٨: ٢٠)، و: «قل له هكذا يقول الرب إله العبرانيين: أطلق شعبي ليعبدوني» (خروج ٩: ٢)...

ومن دلائل الخصوصية أقوال كثيرة من الرب لموسى، منها: «أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى أمامي» (خروج ٢٠: ٢ ـ ٣).

وإن الصورة الصحيحة هي ما وُجِد في القرآن الكريم، فمثلاً يقول تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿...إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ كَـٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍ﴾[يوسف: ٣٧ ـ ٣٨][٣]...

---

(١) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، تقديم د. محي الدين صابر، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ج٢/ ٣٤٣. حنا حنا، دراسات توراتية، ص١٩٦ . وهذا مما أعدَّه تحاملاً على التوراة، انظر التوضيح السابق ص٣٨ ـ ٣٩.

(٢) حسن الباش، القرآن والتوراة...، ج١/ ٢٣٧.

(٣) انظر: حسن الباش، القرآن والتوراة...، ج٢/ ٦٢ ـ ٧٣.

وننطلق من هنا لنثير بعض التساؤلات:

هل قول يوسف عليه السلام في القرآن الكريم في الآية السابقة: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾[يوسف: ٣٨] يفهم منه المسلم أن هناك ملة خاصة وإلهاً خاصاً لإبراهيم وإسحاق ويعقوب دون غيرهم؟ أم أن شمول الرؤية لديه وعلمه أن هناك إلهاً واحداً لا شريك له يسمحان بأن يجيز التعبير السابق؟ وقد تكرر ذلك في القرآن الكريم مراراً، كسؤال يعقوب عليه السلام لبنيه: ﴿. . . مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِي قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[البقرة: ١٣٣].

بالطبع؛ لأن القرآن الكريم سلِم من التحريف والتشويه، فتأتي عباراته كاملة شاملة، فأبناء يعقوب يوضحون أنهم سيعبدون إله آبائهم. . . **الإله الواحد**، أي: الذي لا شريك له، فنعلم أن فكرة نسبة الإله إلى بعض الأشخاص لا يعني البتة وجود غيره من الآلهة.

وإذا كان في التوراة بقية وحي، فيجب أن نحمل العبارات المشابهة لهذه على الصحة، فقد قالها قائلوها وهم لا يتصورون أن تُفهم على نحو خاطىء في زمنهم؛ لأن التوحيد كان نقياً، ولم يكن من المحتمل أن تُفهم على غير ذلك الوجه.

وبالطريقة نفسها يجب أن نفهم كلمات موسى عليه السلام «من مثلك بين الآلهة يا رب!» (خروج ١٥ : ١١)، وغيرها كقوله: «الرب إلهنا رب واحد» (تثنية ٦ : ٤)، و: «لأن الرب إلهكم هو إله الآلهة ورب الأرباب، الإله العظيم الجبار المهيب» (تثنية ١٠ : ١٧).

وقد نهاهم الربُّ عن الإشراك بقوله: «لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً صورة ما مما

في السماء من فوق وما في الأرض من أسفل وما في الماء من تحت الأرض، لا تسجد لهنَّ ولا تعبدهنَّ؛ لأني الرب إلهك إله غيور» (تثنية ٥: ٨ ـ ٩). فهذا من الصحيح الذي تذكره التوراة، وإن عادت وخالفته في أماكن أخرى[1].

أما التساؤل الآخر فهو: هل بالفعل كانت مهمة موسى عليه السلام ـ كما تنص التوراة ـ هي إخراج بني إسرائيل من أرض مصر ليعبدوا يهوا إلهه، وأن الله لم يهتم بشأن فرعون والمصريين؟

بالرجوع إلى القرآن الكريم نجد أنه ذكر من أهداف مهمة موسى عليه السلام؛ هداية بني إسرائيل، وإبعاد الظلم عنهم:

ومما جاء في هداية بني إسرائيل قوله تعالى: ﴿ وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا۟ مِن دُونِى وَكِيلًا ﴾[الإسراء: ٢]...

وفي إبعاد الظلم عنهم، قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾ [القصص: ٤ ـ ٥].

والذين استُضعفوا هم بنو إسرائيل، يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ ﴾[الأعراف: ١٣٧].

---

(١) انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٩٧، أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، دراسة وتقديم د. أحمد محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م، ص١٠٢ ـ ١٠٨.

ولكن وضَّح القرآن الكريم أن موسى دعا فرعون وقومه كذلك إلى عبادة الله الواحد، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ۝ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ...﴾[غافر: ٢٣ ـ ٢٤].

وقال كذلك: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ۝ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ﴾[المؤمنون: ٤٥ ـ ٤٦]. . .

وجاء ذكر الأمرين معاً كما في سورة طه، فقد قال تعالى مخاطباً موسى:

﴿اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي ۝ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ۝ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ۝ . . . فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ﴾[طه: ٤٢ ـ ٤٧].

وجاء في موضع آخر: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[الأعراف: ١٠٥].

فالغاية مزدوجة؛ فهي هداية فرعون وقومه، وهداية بني إسرائيل وإنقاذهم من ظلم فرعون[1]، ولكن فرعون رفض الآيات الكثيرة التي أتى بها موسى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾[طه: ٥٦]، ومن تلك الآيات سوى العصا: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾[الأعراف: ١٣٣].

وجاء في القرآن الكريم أن موسى عليه السلام غضب لله ودينه على فرعون وملئه، الذين تبين أنه لا خير فيهم عندما أبوا الحق، فدعا ربه قائلاً: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ

(١) انظر: ابن فرناس، سنة الأولين، تحليل مواقف الناس من الدين وتعليلها، منشورات الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٦م، ص١٠١.

رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨][(١)].

إذن فقد كان واضحاً في القرآن الكريم ـ من خلال سرد بعض الأحداث التي تتعلق بموسى عليه السلام ـ عالمية الله ﷻ، واتساع دعوة موسى عليه في السلام في زمنه لتشمل أهل الأرض التي خرج منها، وأهل الأرض التي أراد الدخول إليها، وشعب بني إسرائيل إلى جانب ذلك.

وبالرجوع إلى التوراة نجد بعض الإشارات الواضحة التي تحمل المضمون السابق، وبعض العبارات الصريحة في ذلك، ونبدأ بدخول موسى إلى مصر بعد أن لاقاه الرب، فقد أخبره الرب قائلاً:

«عندما تذهب لترجع إلى مصر، انظر جميع العجائب التي جعلتها في يديك، وأصنعُها أمام فرعون، ولكن أشددُ قلبه حتى لا يُطْلق الشعب، فتقول لفرعون: هكذا يقول الرب: إسرائيل ابني البكر، فقلت لك: أطلق ابني ليعبدني، فأبيت أن تُطلقه، ها أنا أقتل ابنك البكر» (خروج ٤: ٢١ ـ ٢٣).

فيُفهم من هذا النص: أن الرب سيصنع آيات كثيرة أمام فرعون، وقد حدثت فعلاً بنص التوراة.

وإذا سألنا: لماذا يفعل الرب ذلك وهو قادر على أن يضربه مرة واحدة دون

---

(١) انظر تفسير ابن كثير مثلاً، حيث يوضح معنى قوله تعالى: (ليضلوا)، فهي إما بالفتح بمعنى أعطيتهم ذلك وأنت تعلم أنهم لا يؤمنون بما أرسلتني به، كقوله تعالى: (لنفتنهم فيه)، أو هي بالضم بمعنى ليُفتنن بما أعطيتهم من شئت من خلقك، ليظن من أغويته أنك إنما أعطيتهم هذا لحبك إياهم واعتنائك بهم. (تفسير القرآن العظيم، على القرص الليزري القرآن الكريم، شركة البرامج الإسلامية الدولية، الإصدار السابع، ١٩٩١ ـ ١٩٩٧م).

انتـظار؛ فنجد أن التوراة توضح أن الرب أراد ذلك ليُعلم فرعون أنه الرب، أي: (ليعبده هو)، ومن ذلك قول الرب على لسان موسى مخاطباً فرعون: «لكي تعلم أني أنا الرب في الأرض» (خروج ٨: ٢٢).

وانظر إلى قوة هذا النص:

«لأني هذه المرة أُرسل جميع ضرباتي إلى قلبك وعلى عبيدك وشعبك؛ **لكي تعرف أن ليس مثلي في كل الأرض،** فإنه الآن لو كنت أمدُّ يدي وأضربك وشعبك بالوباء، لكنت تُباد من الأرض، ولكن لأجل هذا أقمتك؛ لكي أُريك قوتي، **ولكي تخبر باسمي في كل الأرض.** أنت معاند بعد! . . .» (خروج ٩: ١٤ ـ ١٧).

وقول الرب: «فيعرف المصريون أني أنا الرب حينما أمدُّ يدي على مصر، وأُخرج بني إسرائيل من بينهم» (خروج ٧: ٥).

كما وضحت التوراة ميل الشعب المصري إلى موسى، فقد جاء فيها: «. . . وأيضاً الرجل موسى كان عظيماً جداً في أرض مصر في عيون عبيد فرعون وعيون الشعب» (خروج ١١ : ٣).

إذن باتت الفكرة واضحة: فالله أراد أن يعترف فرعون بأنه الإله الذي لا شريك له فيعبده، ولكن فرعون أبى.

ومع ذلك تواجهنا مشكلة في التوراة، وهي: أن الرب يصرِّح قبل دخول موسى لمصر أنه سيشدد قلب فرعون فلا يؤمن ولا يُطْلق الشعب، ثم يكرر هذه العبارة مراراً بعد كل آية من الآيات التي يصنعها في أرض مصر.

بينما القرآن الذي: ﴿ . . . يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَكۡثَرَ ٱلَّذِي هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ﴾ [النمل: ٧٦] يذكر هذه النقطة بعد الرفض المستمر من قِبل فرعون لقبول الحق، حتى دعا عليه موسى عليه السلام ربه ـ كما سبق ـ بأن يشدد على قلوبهم جميعاً،

فرعون وقومه، ممن كفر منهم، وبالتالي لم يفعل ذلك الرب ابتداءً ظلماً وعدواناً، معاذ الله[١].

أظن أنه ترجح لنا حتى الآن ـ بدلالة العهد القديم نفسه ـ أن يهوا هو الله الواحد الذي لا شريك له، خالق السماوات والأرض، وقد دعا إلى عبادته إبراهيم وبنيه، وملكي صادق ومن كان معه في أرض كنعان عند دخول إبراهيم عليه السلام إليها فاراً بدينه مع لوط، وهو إله موسى الذي أرسله لهداية فرعون وقومه ولهداية بني إسرائيل، وأن ما سواه من الآلهة أصنام.

ومع ذلك: فالعهد القديم قد شُحن بعبارات تناقض هذا الخط العام، وتأتي على ألسنة المشاهير في هذا الكتاب، ومن ذلك اعتراف أحد القضاة وهو (يفتاح) بمساواة إلهه بالآلهة الأخرى، ويظهر ذلك من حجته لمحدِّثه ليعدل به عن خطته باحتلال جزء من إسرائيل، فيقول: «والآن الرب (يهوا) إله إسرائيل قد طرد الأموريين من أمام شعبه إسرائيل، أفأنت تمتلكه؟ أليس ما يُملكك إياه كموش إلهك تمتلك؟ وجميع الذين طردهم الرب (يهوا) إلهنا من أمامنا فإياهم نمتلك» (القضاة ١١ : ٢٣ ـ ٢٤)[٢].

---

(١) تابع توضيح معنى الهداية والإضلال من الله في العهد القديم، ص٢٥٨ ـ ٢٦٤ من هذا البحث.

(٢) انظر: م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص٤٧ ـ ٤٨ . ولا ندري مدى حقيقة هذه الشخصية، فعلاوةً على ما سبق، فإن يفتاح هذا قدَّم ابنته أضحيةً نذراً لله! (قضاة ١١ : ٣٠ ـ ٤٠)، رغم تحريم ذلك على بني إسرائيل، كما في (إرميا ٧ : ٣١) «. . .وبنوا مرتفعات. . . ليحرقوا بنيهم وبناتهم بالنار، الذي لم آمر به، ولا صعد على قلبي». . . فالأجدر بيفتاح هذا أن يكون كافراً برب التوراة، من أن يكون قاضياً للشعب باسم الرب.

ويشير حنا حنا أنه حتى بعد تبلور التوحيد بدءاً مع النبي عاموس ـ كما يرى الذين يعدُّونه أول الموحدين ـ وهو قد ظهر قريباً من القرن الثامن قبل الميلاد؛ نجد النبي حبقوق الذي جاء بعده بمئة عام مازال يقول بتعدد الآلهة؛ إذ ينقل قول الرب: «انظروا بين الأمم . . . فهاأنذا مقيم الكلدانيين الأمة المُرَّةَ[1] القاحِمة السالكة في رحاب الأرض لتملك مساكن ليست لها . . . ثم تتعدى روحها فتعبر وتأثم . هذه قوتها إلهها» (حبقوق ١ : ٥ ـ ١١)[2].

ولكن أليس من الممكن تقدير معنى العبارة كالآتي : أن الرب ينسب لنفسه أولاً إقامة هذه الأمة الكلدانية وما ستقوم به، ولكنها عندما تتعدَّى وتتجاوز ما هو مطلوب منها ـ حيث عبَّر عن ذلك بقوله: (تتعدى روحها فتعبر وتأثم) ـ، فهنا يسلمها الرب لشيطانها وهواها، فتصير قوتها فتنة لها، فتعتقد أنها تملك أمرها بتلك القوة التي تحملها، فالعبارة صريحة في أن قوَّتها هي آلهتها التي ستنساق وراءها، وليس في العبارة معنى الإشراك الحقيقي[3].

---

(١) المُرَّة: من مَرَّ، يقال: لقي منه الأمَرَّين والمُرَّتين: أي الشر، والأمر العظيم، والمُرَّةُ بالضم شجرة أو بقلة، كما جاء في (القاموس المحيط، باب الراء، فصل الميم). والمعنى الأول هنا أولى، ويوافقه قول المرأة «نُعْمِي» في سفر راعوث: «لا تدعوني نُعمي، بل ادعوني مُرَّةَ؛ لأن القدير قد أَمَرَّني جداً» (راعوث ١ : ٢٠).

(٢) حنا حنا، دراسات توراتية، ص١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٣) وانظر الفصل الثالث عن الوعد بالأرض، ص١٢٧ ـ ١٣٠، الذي سيوضح من تلك الأمة الكلدانية، وما كان من أمرها. وانظر: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، دار الزهراء، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، ص٢٣٨ ـ ٢٤١ للاطلاع على اختلاف العلماء حول زمن تأليف السفر، وما يتبعه من تحديد الأمة المقصودة بالتأديب، والأمة المؤدِبة، الأمة الكلدانية أم غيرها، وأحد الآراء مفادها: أن المقصود هو عقوبة الرب ليهوذا بيد الكلدانيين.

ولعل المنطلق الذي يضعه من يقولون بتعدد الآلهة في التوراة يؤثر على استنتاجاتهم، فليس كل ما جاؤوا به صريحاً في التعدد، فنجد رأي أحدهم فيما يراه أقرب إلى التوحيد عبر أسفار العهد القديم، يُسوِّغ وجوده بقوله: [وإن ورد ذكر لبعض الآيات التي تبدو وكأنها توحيدية، كما في (تثنية ٦: ٤): «اسمع يا إسرائيل! الرب إلهنا رب واحد»، فمثل هذه الآية يندر وجودها بالتوراة، وربما أُقحمت بالتوراة بهمة الصديقين ذوي النوايا الحسنة...][1]، فهو ينطلق من فكرةٍ مفادها: أن كل الأقلام التي كتبت العهد القديم لم يكن أصحابها موحدين أصلاً، وهذا آخر يقول:

[إذن لم يصل اليهود بعقلهم وذكائهم وحضارتهم إلى الإله والدين، بل كان ذلك سرقة لا أكثر، كما أنهم بقوا وثنيين؛ لأن يهوه كان خاصاً بهم، والخصوصية تعني الوثنية، بينما الإله العام للجميع هو التوحيد][2]! وسبق أن وضحنا رأي م. ريجسكي في بداية هذا المبحث...

وحتى ممن يؤمنون بأن اليهودية ديانة سماوية قامت على أيدي أنبياء مخلصين، فلا يرون في النص الذي بين أيدينا إلا عنصريةً وقوميةً وتعدداً، والسبب في ذلك على سبيل المثال الطبيعة النفسية المعقدة التي كان عليها اليهود أيام تدوين التوراة...[3].

ولكني مع من يؤمنون أن هذا الكتاب وإن اختطه البشر، ففيه بقايا أفكار صحيحة سطرها المؤمنون منهم، فاختلطت مع غيرها، وليس من العسير تجليتها من

---

(١) حنا حنا، دراسات توراتية، ص١٩٥.

(٢) جميل خرطبيل، نقد الدين اليهودي، ص٣٤.

(٣) حسن الباش، القرآن والتوراة...، ج٢/ ٦٢ ـ ٦٣.

خلال مقارنتها بالوحي الباقي: القرآن الكريم[١].

* * *

المبحث الثاني

مظاهر التدرج نحو عالمية الإله عبر أسفار العهد القديم

علمنا من المبحث السابق أن من قالوا بتعدد الآلهة في العهد القديم ذهبوا إلى أن إله بني إسرائيل هو إله واحد فقط، سواءٌ أعبد اليهود معه الآلهة الأخرى أم لم يعبدوها.

وفي هذا المبحث ننتقل إلى فكرة أخرى مفادها: ما يراه الكثيرون من أن إله إسرائيل وصل إلى العالمية في الفكر الإسرائيلي من خلال العهد القديم في فترة النبوة أو قبلها بقليل.

والعالمية ـ كما سيتبين لنا ـ هي إحدى وجهين: التفرد بالألوهية، أو عالمية الدعوة.

ولابد من تحقق الأولى لوجود الثانية، ولكنها قد تنفرد، فاليهود أنفسهم يرون في تراثهم ما يدل على تفرد الله بالألوهية، فهو خالق البشر جميعاً، ولكنه خص بني إسرائيل بالنبوة، ونسي البشرية التي خلقها في خِضَمٍّ حبه لشعبه الخاص، فجاءت دعوة أنبيائهم خاصة بهم، وإن كانت تميل إلى العالمية في أحيان قليلة جداً فهم يحاولون طمس ذلك[٢].

---

(١) د. محمد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية، ص٧٤ ـ ٨١ من النتائج والتوصيات.

(٢) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٥ ـ ٦.

أما بالنسبة لدارسي العهد القديم، فيذهب الكثير منهم إلى تحقق عالمية الإله في عصر النبوة بالمعنَيَيْن السابقين معاً، حيث كان يفتقدهما قبل ذلك؛ لأن الله الذي لا إله سواه، لا يمكن أن يكون خاصاً لأمة ما، وهذا ما وصل إليه اليهود مع أنبيائهم[١].

وفترة النبوة في التراث اليهودي تبدأ بعد عصر موسى عليه السلام، فتسير نحو التطور إلى عصر النبوة الكلاسيكية التي تبدأ في القرن الثامن قبل الميلاد، وتنتهي في القرن الرابع قبل الميلاد[٢].

وهذا لا يعني أن مكانة موسى عليه السلام هي دون مكانة الأنبياء في التراث اليهودي، بل على العكس من ذلك؛ فهو يُعدُّ بداية الوحي الإلهي لديانة الإسرائيليين، وهو النموذج الأول للنبي عند الإسرائيليين: «ولم يقم بعدُ نبيٌّ في إسرائيل مثل موسى، الذي عرفه الربُّ وجهاً لوجه في جميع الآيات والعجائب التي أرسله الرب ليعملها في أرض مصر بفرعون وجميع عبيده وكل أرضه، وفي كل اليد الشديدة وكل المخاوف العظيمة التي صنعها موسى أمام أعين جميع إسرائيل» (تثنية ٣٤: ١٠ ـ ١٢).

وهو يوصَف بأنه ملك ونبي وكاهن ومشرع. . .، فهو واضع الشريعة ومتلقي الوحي الإلهي.

وحتى فترة الخروج التي كانت بزعامته أصبحت هي الأخرى نموذجيةً، يتمنى

---

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, p161, 189. وكذا م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ترجمة د. آحو يوسف، ص٢٩٦.

(٢) انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، ص١١٢ ـ ١١٤.

تكرارَها كلُّ نبي من أنبياء بني إسرائيل. ولكن لم يقل اليهود بأن موسى عليه السلام قال بعالمية دعوة إلهه، وإن قال بوحدته[١].

بينما من يرى عالمية دعوة موسى يلجأ إلى الاستنباط من العهد القديم نفسه، فنجد Lazarus الألماني يستنبط من كلام الرب لموسى على جبل سيناء ما يفيد معنى عالمية الدعوة برأيه، فقد جاء في التوراة: «أما موسى فناداه الرب من الجبل قائلاً: هكذا تقول لبيت يعقوب، وتخبر بني إسرائيل. . . أنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة» (خروج ١٩: ٣ ـ ٦).

ومعنى ذلك أن إسرائيل كأمة يجب أن تُعرف بالنسبة للأمم الأخرى كالكاهن والمعلم للمتعلمين، ولا يستثمر الكاهن سُمُوَّه وقداسته من أجل مصلحته الخاصة، بل لأجل قيادته للآخرين نحو ينبوع الحياة، نحو الله[٢].

ودليل آخر كذلك: هو أمر الله لموسى أن يكتب القانون على المذبح بسبعين لغةً؛ فالقانون أريد له بذلك الخلود إذ كُتب في المكان الأكثر قداسة، وكان واضحاً لكل البشرية، وأُعطي لإسرائيل كوسيط للبشرية[٣].

وبعيداً عن التراث اليهودي، فجديرٌ بالذكر أن من العلماء الذين نقدوا الكتاب المقدس من لا يوافق على أهمية موسى عليه السلام ومكانته البارزة في العهد القديم، فعلى سبيل المثال: يذهب فرويد إلى أن موسى مصري، وديانته مصرية الأصول

---

(١) انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، ص٩٥ ـ ١١٤.

(٢) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, p161, 189.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٢. وهناك أدلة أخرى للمؤلف سقناها في فصل الإلزام ص١٦٨ ـ ١٧٥.

متأثرة بعقيدة أخناتون[١]، ويُشكك م. ريجسكي في رواية التوراة لإقامة العبرانيين في مصر وخروجهم منها؛ لأنه [لا يوجد في المصادر المصرية أية معطيات حول إقامة إسرائيل في مصر شعباً كاملاً، أو حول خروج جماعي للإسرائيليين من هناك تحت قيادة موسى الذي هو أيضاً يمثل شخصيةً أسطوريةً على الأغلب][٢].

ولهذا فقد تعددت أقوال الباحثين حول بداية الديانة اليهودية ونشأتها، فمن الباحثين من يعدُّ أن جذور اليهودية بدأت منذ زمن إبراهيم عليه السلام، بينما يرى آخرون أنها نشأت مع موسى عليه السلام، وقول أخير يرى أن اليهودية نشأت بوصفها عقيدةً بعد موسى بمئة وخمسين عاماً[٣]، وهذا ما أنتج الأقوال السابقة المتعارضة حول زمن وصول الإله إلى العالمية.

ولكن بالرجوع إلى العهد القديم، وعلاوةً على ما نقلناه عن مكانة موسى في كل ما سبق، فهو قد أُعطي الشريعة كاملةً، بحيث لم يحتج اليهود بعده في إتمامها إلى وحي سماوي، فقد جاء في التوراة من كلام موسى:

«فالآن يا إسرائيل اسمع الفرائض والأحكام التي أنا أعلمكم لتعملوها . . . لا تزيدوا على الكلام الذي أنا أوصيكم به ولا تنقصوا منه؛ لكي تحفظوا وصايا الرب إلهكم التي أنا أوصيكم بها» (تثنية ٤ : ١ ـ ٢)[٤].

فهذا يدل بجلاء على أنه حامل لواء الدعوة من الله إلى بني إسرائيل، وأن

---

(١) انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، ص٦٥ ـ ٩٣. وقد فنَّد المؤلف نظرية فرويد وردَّ عليها.

(٢) م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص١٤.

(٣) حسن الباش، القرآن والتوراة. . .، ج٢/ ص٦٤ ـ ٦٥.

(٤) انظر: أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، ص١٠٩ ـ ١١٠.

الأنبياء بعده لم يأتوا بالدعوة إلى دين جديد، وإنما دعوا دائماً للعودة إلى وضع ديني قديم، عدُّوه وضعاً مثالياً يجب العودة إليه.

فإصلاحات الملك يوشيا على سبيل المثال جاءت لتقيم كلام الشريعة المكتوب في السفر الذي وجده حلقيا الكاهن في الهيكل: «ولم يكن قبله ملك مثله قد رجع إلى الرب بكل قلبه وكل نفسه وكل قوته حسب كل شريعة موسى» (ملوك ثاني ٢٣ : ٢٥).

ويرد التأكيد نفسه على المثال الموسوي عند النبي نحميا، الذي يذكِّر القوم بكل أفعال الرب في العصر الموسوي:

«ورأيتَ ذل آبائنا في مصر... وأعطيتَهم أحكاماً مستقيمة وشرائع صادقة... وأمرتهم بوصايا وفرائض وشرائع عن يد عبدك موسى» (نحميا ٩ : ٩ ـ ١٤)... إلخ.

وهذا لا يمنع من القول أن الأنبياء أدخلوا بعض التعديلات على ديانة موسى لتلبية حاجات دينية جديدة ظهرت في عصورهم[١]، وهي لا تمتُّ بصلةٍ إلى ما نحن بصدده هنا، ولهذا سنركز فقط على ملامح عالمية الإله في أسفارهم كما استنبطها العلماء، وسنشير فقط إلى نماذج منها:

*** العالمية في سفر عاموس:**

يبدأ عاموس سِفره بمحاكمة يهوا للأمم ومعاقبته لها لأسباب إنسانية وانتهاكات أخلاقية، وليس لأجل مصلحة شعبه المختار، كما في وحيه ضد دمشق (١ : ٣ ـ ٥)، وغزة (١ : ٦ ـ ٨)، وعمون (١ : ١٣ ـ ١٥)، وموآب

---

(١) انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، ص١٥٦ ـ ١٥٩.

(٢ : ١ ـ ٣)، وهـذا يدل بالطبع عـلى سطـوة يـهوا على الأمـم، وعلى تحـقيقه للعدل بينها.

كـما تنبأ عاموس بسـقوط إسرائيل كـذلك بيد إلهها لانتشار عـبادة الأوثان فـيها، ولاسيما عبادة الإله الكـنعاني بعل، ولكثرة الانتهاكات الأخلاقية والدينية التي حدثت في زمنه، ونقل عن إلهه يهوا أنه سوَّى بين إسرائيل وغيرها من الأمم في استحـقاقها للعقاب لذلك: «ألستم لي كبني الكوشيـين يا بني إسرائيل، يقول الرب؟ ألـم أُصـعد إسرائيل من أرض مصر، والفلسطينيين من كفتور، والآراميين من قير؟ هو ذا عينا السيد الرب على المملكة الخاطئة وأبيدها عن وجه الأرض...» (٩ : ٧ ـ ٨).

وبهذا يكون عاموس أول من نادى بعالمية إله إسرائيل عملياً، وأنه إله البر والعدل[١] برأي البعض.

*** العالمية في فكر إشعياء الأول[٢]:**

إشعياء الأول من أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد، وقد عاصر سقوط السامرة بيد الآشوريين على يد سرجون عام ٧٢٢ق. م، وكذا محاولة سنحاريب لإسقاط

(١) انظر: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص١٩١ ـ ٢٠٠. م. ريجسكي، أنبيـاء التـوراة والنبـوءات التوراتيـة، ترجمـة د. آحـو يوسـف، ص٨٧ ـ ٩١. وكـذا: **J. M. Powis Smith**, The moral. life of the Hebrews, The University Of Chicago Press, 1923, p75 - 78.

(٢) يقـسم أغلب العلماء سفر إشـعياء إلى ثلاثة أقسام: إشعياء الأول: وفيه الإصحاحات (١ ـ ٣٩)، وإشـعياء الثاني: (٤٠ ـ ٥٥)، وإشعياء الثالث: (٥٦ ـ ٦٦)، وبعضهم يرى أن القسـمين الثاني والثالث يُعبِّران عن مرحلة واحـدة (انظر: د. محمد خليفة حسـن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٢١ ـ ٢٢٣).

يهوذا عام ٧٠١ق. م، والذي أخفق في إسقاطها أو سبي سكانها؛ لأنه أُجبر على العودة إلى آشور لمقاومة القوة البابلية الجديدة المناهضة للحكم الآشوري، بالإضافة إلى تقوى الملك حزقيا، ملك يهوذا حينها، ورضا ربه عنه، في حين أن سنحاريب كان ملكاً طاغية، فأودى الله بملكه[١].

وقد وجد العلماء في كلام إشعياء الأول الموجَّه إلى سنحاريب ملك آشور التأكيد على سلطة يهوا التي تمتد إلى الشعوب الأخرى: «ويل لآشور قضيب غضبي... لأنه قال: بقدرة يدي صنعت، وبحكمتي لأني فهيم...» (إشعياء ١٠: ٥ ـ ١٩)، وبالتالي وجدوا في كلامه الإشارة إلى عالمية هذا الإله[٢].

بالإضافة إلى أن موقف يهوا في منع شعبه من الاعتماد على القوة الأجنبية، بل أمرُهم بالاتكال عليه وحده يؤكد على ضرورة تنزيه الألوهية من الإشراك، يقول الرب: «ويل للذين ينزلون إلى مصر للمعونة، ويستندون على الخيل، ويتوكلون على المركبات لأنها كثيرة، وعلى الفرسان لأنهم أقوياء جداً، ولا ينظرون إلى قدوس إسرائيل، ولا يطلبون الرب...» (إشعياء ٣١: ١ ـ ٣)[٣].

فالشاهد يوضح أن القوة الإلهية العظيمة الجبارة مسيطرة على كل القوى، وأنه الإله الواحد المقدس القوي الجبار المثير للرغبة والرهبة في روح المؤمن به.

---

(١) انظر لتوضيح المقصود بذلك ص١٢٦ ـ ١٢٧ من البحث.

(٢) انظر: م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص١١٢ ـ ١١٤. جان بوتيرو، بابل والكتاب المقدس، محاورات مع هيلين مونساكريه، ترجمة روز مخلوف، دار كنعان، دمشق، ٢٠٠٠م، ص٢٣٠. ول ديورانت، قصة الحضارة، ج٢/ ٣٤٣.

(٣) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٣٠ ـ ٢٣١.

*** العالمية في سفر إرميا:**

جاءت عبارة صريحة تفيد أن دعوة إرميا شملت مختلف الشعوب، قال الرب: «. . . جعلتك نبياً للشعوب» (١ : ٥)، وهو يحمل مع هذه الدعوة عهداً جديداً مكتوباً في القلوب بدلاً من العهد الأول الذي كان مع بني إسرائيل وكان خاصاً بهم (٣١ : ٣١ ـ ٣٣)[١].

*** العالمية عند إشعياء الثاني (الإصحاحات ٤٠ ـ ٥٥ من سفر إشعياء):**

وقد عالجت هذه الإصحاحات مشكلة النفي، ثم انتصارات كورش الفارسي، فسقوط بابل ٥٣٩ق. م.

والنفي كان بمثابة كارثة للمؤمنين بإخلاص وحماية يهوا لشعبه، وهذا دفعهم للموازنة بين قوة آلهة بابل وإلههم. . . فكان من عمل إشعياء الثاني التأكيد على قوة يهوا وقدرته المبدعة، كما في (إشعياء ٤٠ : ١٢ ـ ١٧، ٢٢ ـ ٢٦، ٤٢ : ٥، ٤٣ : ١٦).

وكذلك سخر من أصنام بابل، ووضَّح تفاهتها بأسلوب متقَن: (إشعياء ٤٠ : ١٨ ـ ٢٠، ٤٤ : ١٠ ـ ٢٠، ٤٦ : ١ ـ ٧).

وكذا فقد استعمل الحجة ليوازن مقدرة يهوا أمام أصنام بابل، وأثبت أنها لا شيء: (إشعياء ٤١ : ٢١ ـ ٢٩؛ ٤٢ : ٩، ٤٣ : ٩ ـ ١٠، ١٢، ٤٤ : ٦ ـ ٨، ٤٨ : ١٤).

ثم ردَّ على تصور الشعب بأن يهوا لا يحبهم، بأن وضَّح أن يهوا وإن غضب عليهم فإنه سيحسن إليهم ثانيةً: (٥٤ : ٦ ـ ١٠)، ووضَّح أن ذنوب إسرائيل كانت

---

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, p199.

سبب ضيقها: (٤٢ : ٢٤، ٤٣ : ٢٧ ـ ٢٨)، وبعد أن تمَّت العقوبة: (٤٠ : ٢ ـ ١) يأتي الإحسان: (٤١ : ١١، ٤٣ : ٢٥، ٤٥ : ٨، ٤٦ : ١١ ـ ١٣).

وقد ظهر من خلال السفر أن كورش الفارسي، كان بالنسبة للنبي إشعياء هو مسيح يهوا لهذه المهمة: (٤١ : ٢ ـ ٦، ٢٥، ٤٤ : ٢٨، ٤٥ : ١)[١].

وبهذا عدَّ النقَّاد أن النزعة العالمية عند إشعياء الثاني لم يسبق لها مثيل في العهد القديم، فقد جمع بين كمال الألوهية: (٥٤ : ٤) وإمكانية الخلاص لكل الأمم: (٤٩ : ٦)، وأن كل الأمم ستتحول لعبادة الرب يهوا: (٤٥ : ٢٢ ـ ٢٥)[٢].

ويؤكد م. ريجسكي من جهته: أن إشعياء الثاني انفرد بالتأكيد على تفرُّد يهوا بالألوهية؛ لنقله عن الرب قوله: «أليس أنا الرب (يهوا) ولا إله غيري... ليس سواي» (٤٥ : ٢١ ـ ٢٢)، «أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيري» (٤٤ : ٦).

ثم وازن م. ريجسكي هذه العبارات بالوصايا العشر: «أنا الرب (يهوا) إلهك... لا يكن لك آلهة أخرى أمامي... لا تسجد لهن ولا تعبدهن». (تثنية ٥ : ٦ ـ ٩)، ورأى أن هذه الوصايا ـ من حيث الجوهر ـ كانت تتضمن فقط المطالبة بوحدانية العبادة، أي: بالتعبد فقط ليهوا، وعدم السجود للآلهة الأخرى التي لا يجري التشكيك بوجودها، أما الفقرات الموجودة في نص إشعياء الثاني

---

(١) انظر: J. M. Powis Smith, The moral life of of the Hebrews, p150 _ 152.

(٢) انظر: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٨١ ـ ٢٨٣. وكذا: James L. Crenshaw and John T. Willis, (editor of) Essays in old testament ethics; Ktav Publishing House, Inc. New York, 1974, **Aspects of the imagery of world dominion and world state in the old testament, by Herbert G. May**, p60, 69 _ 71.

فتتمتع بمغزى توحيدي لا شك حوله: (أنا يهوا ولا إله آخر سواي)[١].

ولعله من سبيل الصدفة الحسنة أنه ورد في الإصحاح السابق للوصايا العشر ـ أي: (تثنية ٤)[٢] ـ عبارةٌ يصف الله بها نفسه:

«إنك قد أُريت لتعلم أن الرب هو الإله، ليس آخر سواه... فاعلم اليوم وردد في قلبك أن الرب هو الإله في السماء من فوق، وعلى الأرض من أسفل، ليس سواه» (تثنية ٤ : ٣٥، ٣٩).

كما ورد في (تثنية ٣٥: ٣٩) من قول الرب: «أنا أنا هو وليس إله معي، أنا أُميت وأُحيي، سحقت وإني أشفي، وليس من يدي مخلص».

فهذه العبارات يُفترض أن موسى قالها قبل إشعياء بقرون، وهي تحمل اللفظ نفسه الذي يراه م. ريجسكي يُنهي كل وهم بوجود التعدد الحقيقي للآلهة في ذهن قائلها.

وهناك عبارات أخرى كثيرة ذكرها موسى عليه السلام كان يجب أخذها بالحسبان عند هؤلاء النقاد، من ذلك تصريح الرب بقدرته وسطوته على مصر وكل ما فيها حتى الآلهة؛ إذ يقول: «وأضرب كل بكر في مصر... وأصنع أحكاماً بكل آلهة المصريين، أنا الرب» (خروج ١٢: ١٢).

وأكبر دليل على أن هذه الآلهة مجرد أصنام لا تضر ولا تنفع[٣]: ما نجده من

---

(١) انظر: م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) يشمل سفر التثنية إعادةً لما جاء في الأسفار الأولى، وخاصةً للأحداث التي مرَّت بموسى وشعبه قبل الخروج وبعده، فهي تحمل الفكر الموسوي، وإن تأخر زمن تدوينها.

(٣) كما أكد حزقيال فيما بعد (حزقيال ٢٠ : ٧).

تصرف فرعون عندما أراد أن يتخلص من أثر إحدى الآيات التي صنعها به رب موسى، فقد تذلل إلى موسى ليدعو ربه برفع ذلك عنهم، وأخذ يذم نفسه وشعبه، ولا يتذكر أن له آلهة يمكن الاستعانة بها، فقال: «أخطأت هذه المرة، الرب هو البار، أنا وشعبي الأشرار» (خروج ٩ : ٢٧).

والحقيقة التي يُظهرها القرآن الكريم هي أن فرعون وصل غروره وطغيانه إلى أن عدَّ نفسه هو الإله، حتى قال عن نفسه: ﴿... أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ۝٢٤ فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلۡأٓخِرَةِ وَٱلۡأُولَىٰٓ﴾[النازعات: ٢٤ ـ ٢٥]، ولهذا فبقاء فرعون كافراً لا يستلزم القول بأن إله موسى قومي؛ لأن الله لا يجبر أحداً على الإيمان به.

ووضوح صفة الوحدانية لله ﷻ ظهرت أيضاً على ألسنة العديد من المؤمنين في بني إسرائيل قبل مرحلة النبوة المذكورة أعلاه؛ فهذه حنة والدة النبي صموئيل تقول (وابنها مازال صغيراً لم يتنبأ): «ليس قدوس مثل الرب؛ لأنه ليس غيرك...» (صموئيل الأول ٢ : ٢).

ومن صلاة داود عليه السلام: «لذلك قد عظمت أيها الرب الإله؛ لأنه ليس مثلك ولا إله غيرك حسب كل ما سمعناه بآذاننا» (صموئيل الثاني ٧ : ٢٢)[1]...

إذن، فمن خلال الموازنة حول وضوح عالمية الإله بين زمن موسى وزمن الأنبياء بعده، يترجح وضوحه بشكل أقوى في زمن موسى؛ لأن الرب في هذه المرحلة أظهر من قوته ما جعل الشعب الإسرائيلي الضعيف آنذاك يتخلص من جبروت فرعون وسطوته بالآيات والأعاجيب التي لم يعتمد الرب في إنجازها على أيدٍ بشرية، وعرَّف فرعون قدره الضئيل، وأنقذ شعب إسرائيل بمعجزة أخيرة هي

---

(١) وكذا انظر من قول داود عليه السلام الوارد في (صموئيل الثاني ٢٢ : ٣١ ـ ٣٢) و(أخبار الأيام الأول ١٧ : ٢٠).

معجزة فلق البحر[١]، والتي بقي الأنبياء يذكرونها ويتمنون لأنفسهم خروجاً مماثلاً.

فهذا إشعياء يتصور العودة إلى فلسطين بعد السبي البابلي على الصورة نفسها التي تم بها الخروج من مصر، ويتوقع وقوف الإله الإسرائيلي مع شعبه ضد الآشوريين كما وقف من قبل ضد المصريين، وأنه سيمهد لهم الطريق كما شق لهم طريقاً في البحر: (إشعياء ٤: ٥ ـ ٦، ١٠: ٢٤ ـ ٢٧، ١١: ١٥ ـ ١٦، ٥١: ٩ ـ ١١).

وكذلك يؤكد إرميا على التشابه بين الخلاص الذي تم في عهد موسى، وبين الخلاص في المستقبل: (إرميا ١٦: ١٤ ـ ١٥، ٢٣: ٧)، ويبني حزقيال فلسفته التاريخية حول الخروج وأحداثه، فهو يستخدم هذه الحادثة التاريخية للبرهنة على عظمة الإله، ويتصور أن الرب سيقيم معهم عهداً جديداً غير العهد الذي نقضوه بعد الخروج: (حزقيال ٢٠: ٥ ـ ٦، ١٦: ٥٩ ـ ٦٣، ٢٠: ٣٤ ـ ٣٨)[٢].

ويجدر الملاحظة هنا أن هذه الأمنيات لم تتحقق في أزمانهم، وحتى عندما تحقق بعضها فلم يكن ذلك بقوة إلهية مباشرة، وإنما بأن جعل الرب كورش الفارسي يسمح لهم بالعودة إلى أرضهم، ومن يذهب إلى التشكيك بنوايا كورش فقد يعترض على تصور أن الله استخدمه لذلك، وإن كنتُ لا أشكك في الأمر وإنما أريد أن أُظهر أن الأدلة التي يعتمد عليها الكثير من النقاد في ظهور عالمية الإله في عهد الأنبياء خصوصاً؛ لا تستند إلى مُسَوِّغات قوية.

وهذا ما يدفعني إلى طرح التساؤل الآتي: هل قول هؤلاء النقاد بالتدرج نحو

---

(١) سبق الحديث عن معجزات موسى عليه السلام أمام فرعون في المبحث السابق ص٤٧ ـ ٤٩.

(٢) د. محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، ص٩٥ ـ ٩٦.

عالمية الإله هو اختيار ينساق لفكر سابق، أم إنه أمرٌ تمَّ استنباطه من العهد القديم نفسه؟

سيجيبنا المبحث القادم عن ذلك، وسنختمه بالنتائج النهائية.

* * *

المبحث الثالث

رجحان القول بعالمية الإله في العهد القديم من مبدئه إلى منتهاه

إن يوليوس فلهاوزن ـ الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والذي أعطى نظرية المصادر شكلها النهائي، ويُعد من أهم الباحثين في مجال العهد القديم ـ قال بتطور الديانة اليهودية، وعدَّ أن التطور يبدأ مع أحداث الخروج من مصر، وليس بعصر الآباء كما هو معتاد؛ وذلك لأنه طبَّق نظرية التطور الارتقائي من الأشكال البسيطة إلى الأشكال الراقية، فوجد أنَّ من الصعوبة تصور أن أجداد بني إسرائيل البدو قد اعتنقوا أو عرفوا الأفكار والمفاهيم التوحيدية المتطورة، والتي تنسبها التوراة إلى النبي إبراهيم عليه السلام في الروايات المتعلقة بالآباء[١]، كما شكك في الوثوق بتلك الروايات تاريخياً؛ لأنها تعكس أفكار عصر متأخر، وهو العصر الذي دُونت فيه.

وهو وإن كان يرى بداية الديانة مع موسى، إلا أنها تتركز حول شخصية إله قومي، وعندما دخل بها الشعب إلى فلسطين لم تكن ديانة توحيدية خالصة؛ وذلك

---

(١) ألا نفهم من هذا القول أنه رفض ما صرح به العهد القديم من نسبة المفاهيم التوحيدية للآباء، وذلك لأنه أراد تطبيق فكرة التطور الارتقائي عليه؟!

لأنها لم تنكر وجود الآلهة الأخرى للشعوب الأخرى[(١)]، ثم تطورت هذه الديانة إلى الإيمان بالإله الواحد بدون شرك في زمن الأنبياء.

وسبب هذا التحول ـ كما يرى فلهاوزن ـ هو الهجوم المتواصل على النظام الديني بعباداته وطقوسه، فطَّور الأنبياء صورة الإله حتى وصلوا بها إلى التنزيه، ودعموها برابطة أخلاقية، فتفوقت على القانون الموسوي، وأصبحت العدالة الإلهية هي القانون الذي لا يُعلى عليه لكل العالم[(٢)].

وقد سبق فلهاوزن في فكرة تطور الدين آخرون، كما لحق به كثيرون، فقد سبق Lazarus الألماني، وذكر أن التحول من عبادة آلهة متعددة إلى عبادة الإله الواحد الذي لا يوجد سواه؛ إنما يكون بنمو المعرفة وبتعميق فكرة الدين، وأن أي تقدم روحي عموماً يحتاج إلى الكثير من الجهد، فيحصل تقدم تدريجي خلال فترات متتالية، وأن هذا ما حدث مع الجنس اليهودي، حيث مروا بمراحل كفاح طويلة ونزاعات عاطفية حتى تلاشت التفاهات الدنيوية لديهم، وعرفوا مع أنبيائهم نقاوة التوحيد، حتى أصبحت إسرائيل «ضوء الأمم» (إشعياء ٤٢ : ٦)، وأصبحت تعرف الله إلهاً لكل الأمم، وأصبحت تُعرِّف الأمم بذلك[(٣)].

وقد سادت هذه النظرة بعد ذلك، فهذا م. ريجسكي قال كذلك بتطور الديانة

---

(١) انظر الشواهد الكثيرة المستقاة من العهد القديم قبل الدخول إلى الأرض المقدسة، ففيها تحذيرات طويلة من الانسياق إلى عبادات الشعب في فلسطين واتباع طرقهم في الوثنية: ص٧٩ ـ ٨٠ من هذا البحث.

(٢) انظر: د. محمد خليفة حسن، د. أحمد محمود هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ص١٠٧ ـ ١٠٩.

(٣) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, p191, 192.

اليهودية، ولكن فكرة الآلهة لديه على عمومها هي من اختراع البشر لتلبية حاجات نفسية لديهم، فهم يخترعون وجودها للتأثير من خلالها في عالم ما وراء الطبيعة.

وتبعاً لأخذه بنظرية الترقي، فقد عدَّ أن اليهود خلال مسيرتهم قد أضافوا باستمرار صفات إيجابية على إلههم، حتى وصلوا معه إلى المرحلة الأخيرة وهي التوحيدية الخالصة في عصر الأنبياء(١).

كما نقل لنا رأيا مماثلاً عن فريدريك إنغلس، جاء فيه: [ما كان بوسع الإله الواحد أن يظهر قط بمعزل عن الملك الواحد... فوحدة الإله الذي يضبط الظواهر الكثيرة في الطبيعة، ويوحد قوى الطبيعة المتصارعة فيما بينها، ليست سوى انعكاس لوحدانية المستبد الشرقي، الذي يوحد ـ ظاهراً أو فعلياً ـ بين الناس ذوي المصالح المتعادية المتصادمة](٢).

وقد ساق م. ريجسكي هذا الرأي ليدعم نظرته في أن أول أشكال التوحيد عند العبريين ظهر مع الملوك «الأوحدون» الذين حكموا في المملكتين العبريتين، وبدؤوا يرون في إلههم الملك السماوي الوحيد والأوحد، بالطبع مع بقاء فكرة القومية في تلك المرحلة(٣).

وهذا مفكر آخر وجد أن حدوث الملكية عند اليهود أثار تغيراً وجيهاً في فكرة الألوهية، حيث وضع سفر صموئيل الثاني (٦: ٢) تصوراً جديداً ليهوا، الذي صار يسعى لاتساع ملك شعبه، فقد كُتب على تابوت الرب الذي كان على داود نقله من يهوذا إلى أورشليم التي أخذها بالقوة: «رب الجنود، الجالس على الكروبيم».

---

(١) انظر: م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص١٢ ـ ١٣، ٢٧ ـ ٣٤.

(٢) انظر: م. س، ص٦٩.

(٣) انظر: م. س، ص٨١.

وبالرغم من إمكانية إدراج هذا الاسم في وقت لاحق ينتمي إلى زمن المزامير، إلا أنه يعني أن يهوا هو إله العواصف الذي ينتقل عبر السماوات وفي السُّحُب، وبالتالي فهو يعبِّر عن أنه أقوى من كل القوى.

وبهذا وصل أتباع يهوا إلى أن إلههم أثبت تفوقه وأنه رب الأرباب من خلال تصورهم عن الملكية، وأنه أخضع فيما بعد الممالك الأخرى؛ آرام في شمال فلسطين، وأدوم في الشرق، ولكن لم يكن ذلك عندهم توحيداً كاملاً ولكنه بداية توحيد(١).

إذن: من خلال الآراء السابقة وغيرها مما لم يتسع المقام لذكره هنا، فقد بات واضحاً أن من قالوا بتطور الديانة اليهودية، وبالتالي قالوا بتدرج عالمية الإله، استندوا إلى نظرية التطور الارتقائي من الأشكال البسيطة إلى الأشكال الراقية، وقد لاقى فلهاوزن ـ وهو الأشهر في هذا المجال ـ نقداً شديداً لنظريته في عدة نقاط، نذكر منها ما يتصل بموضوعنا:

* أخطأ فلهاوزن لإهماله ورفضه الصورة الموروثة عن عصر الآباء العبريين، بحجة أن الروايات المتعلقة بها تعود إلى عصر متأخر، وإن صح هذا الادعاء فهو غير كافٍ لرفض التاريخ الإسرائيلي قبل ظهور موسى، ولهذا كان من الواجب دراسة هذه المصادر المتأخرة (زمنياً)، وتوضيح الوضع التاريخي والديني لعصر الآباء.

* أن العبريين الأوائل لم يكونوا بسطاء كما ذكر فلهاوزن، ولكن يجب الثقة في روايات الآباء التي توضح أن العبريين عاشوا حياة زراعية مستقرة، وأن فلهاوزن اضطر للتفريق بين الحياة البدوية التي افترضها عند الآباء، والزراعية التي

---

(١) انظر: Archibald Duff, The Theology and Ethics of the Hebrews, London, p31 _ 33.

جعلها متأخرة عن ذلك لكي تناسب اتجاهه التطوري الذي استخدمه لتفسير تاريخ الإسرائيليين.

ويؤكد العالم ادرمانز أن عصر الآباء هو عصر الأصول الحضارية للإسرائيليين؛ وذلك للإحساس الأخلاقي الذي ساد بينهم، والذي ساد أيضاً بين الشعوب العربية المجاورة لهم.

وقد أكد النقاد لمدرسة فلهاوزن أن الخطأ برمَّته يعود لمحاولة تطبيق نظرية التطور على تاريخ الفكر الديني الإسرائيلي، ومحاولة جعل المادة تخدم النظرية لا العكس، وأن هذه النظرية ترفض كل ما يفوق الطبيعة، فالكتاب المقدس عند فلهاوزن شهادة على الإنسان وتطوره، وليس عملاً إلهياً مقدساً.

وقد تطرفت بعض الآراء بعد ذلك في محاولة لإزالة الشك في نسبة التوراة الحالية لموسى، وبرز ذلك عند المؤمنين بالكتاب المقدس خاصة؛ لإحساسهم بالخطر الذي أصاب ديانتهم نتيجة دراسة فلهاوزن وأمثاله[1].

وبما أن هذه الدراسة تُعنى بما ورد في العهد القديم في شكله النهائي دون العناية بمصادره إلا ما ندر، مع اليقين بأنها في شكلها النهائي غير إلهية، لكنها تحكي قصة شعب أُنزلت عليه رسالة إلهية، فالرواية الحالية لابد أنها تحمل أفكاراً أو أجزاءً من جملٍ لحقائق تمَّت مع الشعب الإسرائيلي، وهي فيما يتعلق بموضوع الألوهية

---

(١) انظر: د. محمد خليفة حسن...، اتجاهات نقد العهد القديم، ص١١٦ ـ ١١٩. وانظر: د. محمد عبدالله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، ص١٧٤ ـ ١٧٦، حيث يوضح خطأ تطبيق نظرية التطور على الأديان عموماً، ويرجح أن ما اتفق عليه الموثوق بهم من مؤرخي الأديان أن أشد الشعوب همجيةً ووثنيةً لم تنفك عن الاعتقاد بإله خالق هو رب الأرباب.

بعيدة تماماً عن فكرة التطور، **وهذا ما يمكن استنتاجه من العهد القديم نفسه:**

لقد وصلنا في المبحث الأول من هذا الفصل إلى أن الإله الذي ظهر لإبراهيم وبنيه عليهم السلام ومن جاورهم في الأرض الكنعانية، ولموسى عليه السلام بعد ذلك، هو إله واحد، ولا غبار على أنه هو الإله نفسه الذي ظهر للأنبياء فيما بعد، فنحن إذن نتحدث عن إله واحد من أول العهد القديم إلى آخره.

وقد تطرقنا في المبحث الثاني إلى عالمية هذا الإله وأعماله في زمن موسى عليه السلام، ووازنَّاها مع دلائل عالميته عند الأنبياء، ووجدنا أن مرجحات عالمية الإله في زمن موسى عليه السلام أقوى منها في زمن الأنبياء، وبقي علينا أن نعالج عالميته في زمن الآباء، وبالتالي تثبت عالميته في مختلف المراحل:

ولو رجعنا إلى سفر التكوين، لوجدنا أن إبراهيم عليه السلام يصف الإله بأكمل الصفات: (تكوين ١٤: ٢٢ ـ ٢٣)، وكذا ملكي صادق: (تكوين ١٤: ١٩ ـ ٢٠)، وأن آخرين أيضاً كأبيمالك، وملك سدوم، وبنو حث... يعترفون بالإله[١] نفسه، وكل هؤلاء ـ ما عدا إبراهيم ـ ليسوا أجداداً للعبريين كما يُثبت العهد القديم، وهذا يعني عالمية هذا الإله.

كذلك تُحدِّثنا الأسفار الأولى من التكوين أن هذا الإله هو الخالق للإنسان، وأنه الذي حاكم قايين (قابيل) قاتل أخيه هابيل: (تكوين ٤)، وأنه هو منجز طوفان قوم نوح لكفرهم: (تكوين ٩)، وأنه هو من أنزل الخراب بسدوم وعمورة لكفرهم: (تكوين ١٩)، وكل ذلك لا يرتبط بالعبريين... **أليس هو إذن المسيطر على كل البشر، ويهتم بأهل الأرض جميعاً؟... أليست هذه هي العالمية؟ هل هذه الدلائل**

---

(١) انظر هذه الشواهد في الفصل الثالث ص١٠٢ من هذا البحث.

أقل شأناً من تلك التي ظهرت عند الأنبياء!

ولأن عالمية الإله في زمن الأنبياء لا خلاف فيها، أنقل بعض الشواهد الأخرى من الفترة السابقة عليهم، وهي عبارات قالها من لا ينتمون إلى الجنس اليهودي، ولكنهم آمنوا أن رب إسرائيل هو رب العالمين، ومن ذلك:

ـ حمو موسى يقول: «الآن علمت أن الرب أعظم من جميع الآلهة» (خروج ١٨ : ١١)[١].

ـ راحاب، والتي أُسميها «المؤمنة»، ويسميها العهد القديم (المشوَّه) بالزانية، هي الوحيدة التي رضيت بدخول يشوع بن نون إلى أريحا، وساعدت الإسرائيليين على ذلك، وقد برهنتْ على إيمانها بقولها:

«لأن الرب إلهكم هو الله في السماء من فوق وعلى الأرض من تحت» (يشوع ٢ : ١١).

ـ آدوني بازق الكنعاني، الذي أمسكه الإسرائيليون، وقطعوا أباهِمَ يديه ورجليه، يعترف قائلاً: «سبعون ملكاً مقطوعة أباهِمُ أيديهم وأرجلهم كانوا يلتقطون تحت مائدتي، كما فعلت كذلك جازاني الله» (قضاة ١ : ٧).

فهو يعلم ـ رغم ظلمه ـ أن له رباً سيجازيه على عمله، ذلك هو الإله العالمي العادل، بدليل استخدام آدوني بازق اسم إله اليهود نفسه.

ـ نعمان الآرامي رئيس جيش ملك أرام، والذي شُفي من برصه على يد إليشع، بإذن الله، يقول: «هو ذا قد عرفت أن ليس إله في كل الأرض إلا في إسرائيل» (ملوك ثاني ٥ : ١٥).

---

(١) على فرض صحة هذه العبارة، وأن حما موسى لم يكن مؤمناً قبل لقائه بموسى.

إذن: الإيـمان بالله لـم يكن مقصوراً على الإسرائيليين بشهادة العهد القديم نفسه، فهناك أمم أخرى أو أفراد في تلك الأمم حفِظ العهد القديم إقرارهم بالتوحيد، وفي المقابـل لم يؤمـن كل بني إسـرائيل بالله، بل كفر أو أشـرك الكثيرون منهم بوجوده أو بوحدته، ولكن ذلك لا يغير من الحقيقة شيئاً، بأن الله واحد لا شريك له.

وكذا يجب الانتباه إلى أنه لا يُشترط أن يضم العهد القديم بين دفتيه تفاصيل حياة الأمم الأخرى على الأرض، فيذكر أنبياءهم وشرائعهم ليكون عالمياً؛ لأنه معنيٌّ بشعب إسرائيل فقط، وحالهم مع أنبيائهم، وتشريعاتهم الخاصة بهم، وقد سبق أن قال سبينوزا بهذا الصدد: [وإذا لم تكن الروايات المقدسة في العهد القديم تدل على إرسال الأنبياء إلى سائر الأمم كما أُرسلوا إلى العبرانيين، أو على أن الله لم يُرسل إليها صراحةً أيَّ نبي غير يهودي؛ فهذا لا يهم في شيء، لأن العبرانيين لم يهتموا إلا برواية شؤونهم الخاصة، لا برواية شؤون غيرهم من الأمم][1].

ثم لو بحثنا عن الغاية الحقيقية من ذكر الأحداث التي تسبق ظهور موسى في العهد القديم، فسنكتشف أنها إرادة الله ليعرف الإسرائيليون منهجه على الأرض في

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٧٩ ـ ١٨٠. وباروخ اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م): هو فيلسوف هولندي الموطن، يـهودي الديانة، طبيب ولاهوتي حتى الثالثة والعشرين من عـمره، ثم تمرَّد على عقـيدته المتزمتة، فاتُّهم بالإلحاد، وطُرد من الكنيسة اليهودية عام ١٦٥٦م. غيَّر اسـمه من باروخ إلى مرادفه اللاتـيني Benedictus (بنديكتوس)، ومعنى هذا الاسم بالعربية (مبروك أو مبارك)، وتعامل مع فرقة اللوامة. من مؤلفاته: الأخلاق، رسالة في إصلاح العقل (وهي غير مكتملة)، ورسـالة في السياسـة (ناقصة كذلك).

(انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م، ج١/ ١٣٦ ـ ١٤٤).

معاملة الأمم المؤمنة به، أو الكافرة.

وإن كانت الغاية لم تكن واضحة في العهد القديم، فقد وضحها القرآن الكريم، وهي مسوَّغةٌ بشكل منطقي لمن أراد التفكر، فمثلاً حادثة القتل الأولى ـ وهي قصة قتل قابيل لأخيه هابيل ـ فهي إن بدت مشوهة في طريقة عرضها في العهد القديم، مع تردد في الحكم على القاتل، وأخطاء أخرى ذكرها النقاد. . . ، فقد بدت الحكمة من إيراد هذه القصة واضحة في القرآن الكريم فيما يخص بني إسرائيل بالذات، فقال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ . . . وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ . . . مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾[المائدة: ٢٠ ـ ٣٢].

فالآيات بدأت بالحديث عن بني إسرائيل، ثم انتقلت للإخبار عما جرى بين ابني آدم، وانتهت بإعطاء حكم القاتل زمن الإسرائيليين، وهو الحكم نفسه في أمة محمد ﷺ، فقد قال تعالى في موضع آخر: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[النساء: ٩٣].

والأمثلة كثيرة جداً على ذلك، وقد اكتفينا هنا بذكر أحد الأمثلة للاستدلال على أن التوراة كانت كالقرآن الكريم تماماً، تذكر أحداث السابقين للعبرة وللمعرفة، ولا تُكثر من التفاصيل التي لا حاجة إليها، ولكن ذلك لا يضر بعالمية الإله ووضوح ذلك، ولا يدفعنا إلى الاستنتاج أن الإله الذي تحدَّث عنه بنو إسرائيل هو إله قومي خاص بهم؛ حتى وإن كثرت في العهد القديم العبارات التي تضيف الشعب الإسرائيلي

للإله، فربُّ بني إسرائيل هو رب العالمين[١]، ولكن الحديث في العهد القديم ـ الشكل الحالي لتوراة اليهود ـ خاص بالشعب الإسرائيلي في أغلبه، وليست هذه الخصوصية تعني القومية أو الاستعلاء أو العنصرية، وهذا ما سيبحثه الفصل القادم.

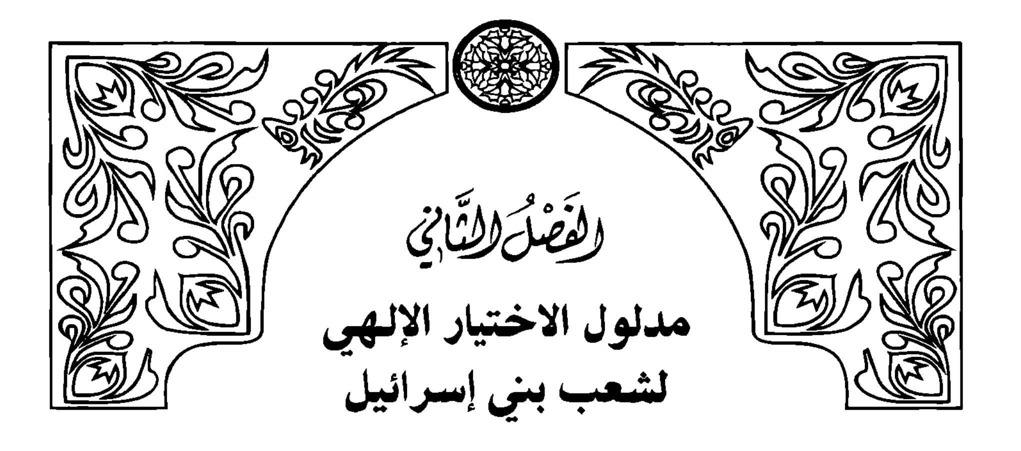
إذن: الإله الذي يصوره العهد القديم هو إله العالمين، الذي خلق الكون بما فيه، وخلق الإنسان ليقيم شريعة الله في الأرض، وعاقب أمماً كثيرة خرجت عن اتباع أمره، وهو الذي أرسل موسى عليه السلام لهداية بني إسرائيل، وهداية فرعون وقومه، ولكن فرعون أبى، وهو الذي أرسل موسى وشعبه، وأمره بدخول الأرض المقدسة ليقيم فيها أمر الله. . . أي: إن هذا الإله هو إله عالمي يهتم لحال الأمم جميعها، ولا ينصرف لرعاية شعب بذاته، وهو لم يره أحد، وليس له شكل محدد، وليس له مكان يسكن فيه سكناً حقيقياً على الأرض، وإنما يعبده الناس في أماكن محددة اختارها لذلك[٢].

ومع ذلك فهناك صورة مناقضة للمفهوم السابق، وهي تخالف تصورات العقل السليم عن الله ﷻ، فتعبِّر عن إله ناقص ضعيف، ينسى ويتعب، ويتسرع في حكمه فيندم، ذي جسد تحدُّه الأماكن، وتحدُّ بالتالي من قدرته، فلا يعلم ما غاب عنه، ولا يقوى على ما بعد منه. . . وهي صورة مرفوضة نقلاً وعقلاً، وتعارض ما جاء في القرآن الكريم.

* * *

(١) لم نتعرض هنا للحديث عن صفات الله كلها، وعن التجسيم الوارد في العهد القديم؛ لأنه سيُبحث في فصل الإلزام.

(٢) وهذا قبل مجيء الرسالة الخاتمة.



الفَصْلُ الثَّاني

مدلول الاختيار الإلهي لشعب بني إسرائيل

*** تمهيد:**

تطرقنا في الفصل السابق إلى جزء هام من الثالوث العقدي اليهودي، المكون من: (الإله ـ الشعب ـ الأرض)، وقد توصلنا من خلاله إلى أن الإله ـ كما يصوره العهد القديم ـ هو إله عالمي بالدلائل المختلفة.

ونأتي هنا إلى الجزء الثاني من الثالوث اليـهودي، وهو الشعب، فالشعب اليهودي في عقيدة اليهود هو شعب مختار ومقدس من قبل الرب، وتتفاوت هذه النظرة في الأسفار المختلفة للعهد القديم، من نظرة معتدلة ترى أن الشعب يستحق التقديس في حال تمسكه بوصايا الرب وأحكامه، وبالتالي فهو لا يستحق التقديس بدون ذلك، إلى نظرة مغالية تفهم التقديس على أنه انحسار للمسؤولية؛ فالشعب مقدس إن عصى أو أطاع، والرب هو من ألزم نفسه بهذا التقديس لا الشعب. . . إلى غير ذلك من الآراء التي سيعالجها هذا الفصل.

وقد تناول القرآن الكريم قضية تفضيل شعب بني إسرائيل في زمنهم، وفيه آيات كثيرة تبين المعنى المراد من ذلك التفضيل، الذي يتنافى مع الفكر اليهودي المتطرف، والمخالف لمنهج الله ﷻ في بسط العدل ودفع الظلم في الأرض.

والقرآن الكريـم لا يكتفي ببيان معنى التفضيل، ولكنه يردُّ على التفسيرات المغالية عند اليهود.

وسنحاول في الصفحات القادمة توضيح الفهم التوراتي، ثم الفهم القرآني لهذه

المسألة، ثم تجلية فكرة التفضيل والاختيار الإلهيين من خلال المقارنة بين رواية القرآن الكريم لأخبار الأمم المختلفة.

* * *

المبحث الأول

مفهوم الاختيار الإلهي لشعب بني إسرائيل في العهد القديم

تنوعت الألفاظ الدالة على الاختيار في العهد القديم، مثل: الشعب المختار، أو المقدس، أو المميز، أو الخاص... وجاءت الدلالة على الاختيار في بعض الأحيان من خلال توضيح المكانة المختلفة لشعب بني إسرائيل بين الشعوب، فهو الشعب الذي أحبه الرب ليعرِّفه بنفسه، وهو بالتالي الشعب الذي سيكون ضوءاً للأمم الأخرى، وهو واسطتها لمعرفة الرب[1].

ومع ذلك، وبسبب وجود التناقض في العهد القديم، فهو أحياناً ينفي في موضع ما أثبته في موضع آخر؛ ولهذا سنذكر نماذج لكل المدلولات السابقة، الثابت منها والمتناقض، ثم نؤيد الأرجح والأقوى بينها بدلالة الكتاب نفسه:

* بُني الاختيار الإلهي في بعض الأحيان على استجابة الشعب لقبول دعوة

---

(١) انظر: د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، ص٧٢ ـ ٧٦ حيث يأتي على ذكر التسميات المختلفة للشعب المختار في العهد القديم وما تلاه في الفكر اليهودي. ويمكن القول إنها جميعها ترجع بأصولها إلى مفاهيم مستقاة من العهد القديم نفسه بأسفاره المختلفة. وانظر: ياسر السيد أحمد مصطفى قاسم، قضية الشعب المختار في اليهودية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عبد الفتاح أحمد الفاوي، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م. ص١ ـ ٤.

الرب وحفظ وصاياه، فجاء مثلاً: «وأما موسى فصعد إلى الله، فناداه الرب... هكذا تقول لبيت يعقوب... أنتم رأيتم ما صنعت بالمصريين... فالآن إن سمعتم لصوتي، وحفظتم عهدي، تكونون لي خاصةً من بين الشعوب؛ فإنَّ لي كل الأرض. وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة» (خروج ١٩ : ٣ ـ ٦)[١].

وكذا: «إن سمعت سمعاً لصوت الرب إلهك، لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه التي أنا أوصيك بها اليوم، يجعلك الرب مستعلياً على جميع قبائل الأرض... ولكن إن لم تسمع... تأتي عليك جميع هذه اللعنات وتدركك...» (تثنية ٢٨ : ١ ـ ٦٨)[٢].

* وقد تقدَّم التقديس الإلهي للشعب الإسرائيلي في أحيان أخرى على المطالبة أو التذكير بأوامر الرب، فجاء مثلاً: «لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك، إياك قد اختار الرب إلهك لتكون شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض، ليس من كونكم أكثر من سائر الشعوب... بل من محبة الرب إياكم، وحفظه القسَم الذي أقسم لآبائكم... فاعلم أن الرب إلهك هو الله، الإله الأمين، الحافظ العهد والإحسان للذين يحبونه ويحفظون وصاياه إلى ألف جيل، والمجازي الذين يبغضونه بوجوههم ليُهلكهم...» (تثنية ٧ : ٦ ـ ١١)[٣].

* وينفك الأمران: التقديس الإلهي والمطالبة بحفظ الوصايا في بعض المواضع، فلا يقتضي وجود أحدهما وجود الآخر، فجاء مثلاً:

---

(١) انظر على سبيل المثال: يوسف أيوب حداد، هل لليهود حق ديني أو تاريخي في فلسطين، دار بيسان، بيروت، ٢٠٠٤م، ج٢/ ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) وانظر: (تثنية ٢٦ : ١٦ ـ ١٩)، (ملوك أول ٩ : ٦ ـ ٩).

(٣) وانظر: (لاويين ٢٠ : ٧ ـ ٨)، (تثنية ٤ : ٣٧ ـ ٤٠)، (تثنية ١٠ : ١٥ ـ ١٧).

«فتحفظون جميع فرائضي وجميع أحكامي، وتعملونها لكي لا تقذفكم الأرض التي أنا آتٍ بكم إليها لتسكنوا فيها. . . أنا الرب إلهكم الذي ميَّزكم من الشعوب. . . وتكونون لي قديسين لأني قدوس، أنا الرب، وقد ميزتكم من الشعوب لتكونوا لي» (لاويين ٢٠ : ٢٢ ـ ٢٦).

* وقد تصبح هذه العلاقة الخاصة جداً بين الشعب والرب مغالىً فيها في بعض المواضع، فالرب ينفي دعوته لأحد قط غير الشعب اليهودي، وهم بالتالي أبناؤه ومختاروه، فقد جاء مثلاً: «إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض؛ لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم» (عاموس ٣ : ٢).

و: «أنتم أولاد للرب إلهكم. . . لأنك شعب مقدس للرب إلهك. . .» (تثنية ١٤ : ١ ـ ٢)[١].

ويرى البعض أن إسرائيل ليس لها أن تدَّعي إحسان الله الخاص لها بناءً على قول عاموس السابق، فهي إن كانت قد حصلت على امتيازات فقد طولبت بمسؤوليات أكثر، بدليل الكلام عن العقاب المذكور، ثم إن قول عاموس السابق يتناقض مع قوله في موضع آخر:

«ألستم لي كبني الكوشيين يا بني إسرائيل، ألم أُصعد إسرائيل من أرض مصر، والفلسطينيين من كفتور، والآراميين من قير. . .» (عاموس ٩ : ٧)، فالرب هو إله كل الأمم ويعامل الجميع كما يستحقون[٢].

---

(١) وانظر: (تثنية ٣٢ : ٨ ـ ٩)، (إشعياء ٤١ : ٨ ـ ٢٩)، (إشعياء ٤٣ : ١ ـ ٨) ويناقض آخر هذا الإصحاح ما ثبت في أوله، انظر (إشعياء ٤٣ : ٢٧ ـ ٢٨)، (إشعياء ٤٤ : ١ ـ ٥، ٢١ ـ ٢٣)، (إشعياء ٤٩ : ٢٢ ـ ٢٣).

(٢) انظر: J. M. Powis Smith, The moral life of of the Hebrews, p78, passage 40.

وحتى في داخل إسرائيل نفسها، فقد استوى أبناؤها مع الغرباء في التخلي عن السير بها على طريق الحق والصواب، فنزل بها العقاب.

وقد صرَّح العهد القديم بهذه التسوية عند سقوط أورشليم، فجاء فيه:

«انهضي، انهضي، قومي يا أورشليم التي شربت من يد الرب كأس غضبه... ليس لها من يقودها من جميع البنين الذين ولدتهم، وليس لها من يمسك بيدها من جميع البنين الذين ربَّتهم» (إشعياء ٥١ : ١٧ ـ ١٨)، وهذا ينقض التقديس الخاص بالجنس اليهودي.

ثم إن ما جاء في سفر يونان يعارض تماماً ما جاء عند عاموس من أن الرب لم يُعرِّف بنفسه سوى الإسرائيليين؛ فيونان رجل عبراني يخاف الله خالق السماء والأرض (يونان ١ : ٩)، وقد بعثه الله ليُنذر أهل نينوى بخراب مدينتهم بسبب الشر الذي وصلوا إليه (يونان ١ : ١)، وفي هذا دلالة على دعوة الرب لغير الإسرائيليين.

وفي تفاصيل القصة كذلك أن يونان ركب في سفينةٍ مع رجالٍ من شعب آخر، وقد كان هؤلاء الرجال يعرفون الرب كذلك، ويتضرعون إليه بالدعاء (يونان ١ : ١٠ ـ ١٤). ويُعدُّ هذا السفر من أهم الأسفار في مخالفة دعوى العلاقة المحصورة بين الله والشعب الإسرائيلي[1].

---

(١) انظر: Essays in old testament ethics, **Aspects of the imagery of world dominion and world state in the old testament**, by **Herbert G. May**, p60 _ 61, 71.

وانظر: **Marilynne Robinson**, The Fate Of Ideas: MOSES, an article in: Salmagundi Journal no121/ 122 (Winter/ Spring 1999) United States, p. 23 _ 46. exactly p23.

* وقد وصلت تصورات الإسرائيليين في بعض الأحيان، إلى أن اختيار الرب لهم يعني أنه ليس قادراً على شيء سوى الشفقة بهم والعناية بشؤونهم؛ لأنه هو من ألزم نفسه بذلك الاختيار. وقد جاءت تصورات الشعب مع رد النبي ميخا في الإصحاح المسمى باسمه، فيتساءل الشعب: «أيها المسمى بيت يعقوب، هل قصرت روح الرب؟ أهذه أفعاله؟» (ميخا ٢: ٧).

ويوضح الرب: «اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب... الذين يكرهون الحق ويعوجون كل مستقيم، الذين يبنون صهيون بالدماء... وهم يتوكلون على الرب قائلين: أليس الرب في وسطنا؟ لا يأتي علينا شر؛ لذلك بسببكم تُفلح صهيون كحقل، وتصير أورشليم خرباً، وجبل البيت شوامخ وعر» (ميخا ٣: ٩ ـ ١٢)[١].

* ووجهٌ أخيرٌ في الاختيار، مضمونه التأكيد على بقاء فئة صالحة من بني إسرائيل ترجع بعد السبي، وتكون نوراً يدل الأمم الأخرى نحو خالقها، ومن ذلك ما جاء في العهد القديم:

«ترجع البقية، بقية يعقوب إلى الله القدير» (إشعياء ١٠: ٢١).

«فإن رددت في قلبك... ورجعت إلى الرب إلهك... يرد الرب سبيك ويرحمك، ويعود فيجمعك...» (تثنية ٣٠: ١ ـ ٤).

«هاأنذا أخلص شعبي... وأنا أكون لهم إلهاً بالحق والبر» (زكريا ٨: ٧ ـ ٨).

وإشعياء الثاني هو من جعل مهمة إسرائيل أن تعرِّف الأمم بالإله كما يرى Powis Smith، كما في (إشعياء ٤٢: ٤ ـ ٦): «... أنا الرب قد دعوتك بالبر، فأُمسك بيدك وأحفظك، وأجعلك عهداً للشعب ونوراً للأمم...».

---

(١) انظر: J. M. Powis Smith, The moral life of of the Hebrews, p97.

وكذا في (إشعياء ٤٩ : ٦): «قليل أن تكون لي عبداً لإقامة أسباط يعقوب، ورد محفوظي إسرائيل، فقد جعلتك نوراً للأمم لتكون خلاصي إلى أقصى الأرض» (إشعياء ٤٩ : ٦)[١].

بل يذهب Powis smith إلى أبعد من ذلك، حين يرى أن معاناة إسرائيل في مرحلة السبي لم تكن فقط بسبب القصاص، وإنما تحمل قيمة خلاصية؛ إذ إن معاناتها سبب في تعريف الشعوب بالإله، ولهذا تأتي هذه الشعوب بعد انتهاء السبي وتعترف بإله إسرائيل وتتعبد له، كما جاء في إشعياء الثاني:

«التفتوا إلي وأخلصوا يا جميع أقاصي الأرض. . . إنه لي تجثو كل ركبة، يحلف كل لسان» (إشعياء ٤٥ : ٢٢ ـ ٢٣)، وكذا (٤٥ : ١٤)، (٥٤ : ٥)، (٥٥ : ٤)[٢].

إن التصور الأخير في الاختيار، وإن كان المنطق لا يرفضه فإن الواقع يدحضه، حيث لم يثبت تاريخياً أن الشعب الإسرائيلي هو الشعب الوحيد الذي دعاه الرب فاستجاب لدعوته، وهذا ما أورده العهد القديم نفسه، كما سبق.

ومن جانب آخر: فقد رفض معظم اليهود دعوة الله لهم مع الرسول عيسى

---

(١) العبد الذي يخاطبه الرب هنا يراد به إسرائيل كما جاء في (إشعياء ٤٩ : ٣) حيث يقول الرب: «أنت عبدي إسرائيل الذي به أتمجد» وهو اختيار **Powis Smith**. ويوضح د. خليفة اختلاف النقاد بالمقصود بهذا العبد على عدة أقوال، فمثلاً هو: شعب إسرائيل بأكمله، أو هو شخصية حقيقية كموسى، أو إرميا، أو يهوياكين الملك المنفي، أو يوشيا، أو ملك بابل كورش، وذهب بعض المفسرين المسيحيين إلى أنه المسيح عليه السلام. . . انظر: ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢) انظر: J. M. Powis Smith, The moral life of of the Hebrews, p161 _ 164.

عليه السلام، كما رفض أكثرهم دعوة محمد ﷺ، فلم يكونوا نوراً للأمم.

إذن: باستثناء الأقوال التي سبق إظهار التناقض فيها بدلالة العهد القديم نفسه؛ يكون تحقق الاختيار الإلهي لبني إسرائيل مقيداً بالالتزام بأوامر الرب، سواء أقلنا سبق الاختيارَ المطالبةُ بطاعة الرب، أو بُني عليه، وبالتالي: التأكيد على أن المخالف لأوامر الرب ووصاياه ملعون ومطرود من رحمته واختياره، ويؤكد هذا المعنى شواهد كثيرة حتى على مستوى التفريق بين الأفراد في الشعب الإسرائيلي، ومن ذلك:

ـ كلام الرب لشلُّوم بن يوشيا الذي ملك بعد أبيه، إذ يقول له:

«هل تملك لأنك أنت تحاذي الأرز؟ أما أكل أبوك وشرب وأجرى حقاً وعدلاً، حينئذ كان له خير، قضى قضاء الفقير والمسكين، حينئذ كان له خير، أليس ذلك معرفتي، يقول الرب؟» (إرميا ٢٢: ١٥ ـ ١٦).

ـ وكلام داود عليه السلام عن نفسه:

«أنقذني من عدوي القوي، من مبغضي لأنهم أقوى مني. . . يكافئني الرب حسب برِّي، حسب طهارة يدي يرد علي؛ لأني حفظت طرق الرب، ولم أعص إلهي؛ لأن جميع أحكامه أمامي، وفرائضه لا أحيد عنها، وأكون كاملاً لديه، وأتحفظ من إثمي، فيرد الرب علي كَبِرِّي، وكطهارتي أمام عينيه» (صموئيل الثاني ٢٢: ١٨ ـ ٢٥).

ـ وكذا في وصيته لابنه سليمان عليهما السلام:

«احفظ شعائر الرب إلهك، إذ تسير في طرقه، وتحفظ فرائضه، وصاياه وأحكامه وشهاداته، كما هو في شريعة موسى؛ لكي تفلح في كل ما تفعل، وحيثما توجهت» (الملوك الأول ٢: ٣).

وبعد أن ترجح أن الاختيار مشروط، فهو في أساسه تصرف إلهي حر غير ملزِم لله، فالله كما اختار إسرائيل في بعض الأزمنة، فله أن يختار أي أمة أخرى كذلك؛ لأن الأرض كلها ملكه: «فإن لي كل الأرض» (خروج ١٩ : ٥)[١].

بالإضافة إلى أن التوراة فيها إيضاح للأسباب الداعية لرفض الرب للأمم المعاصرة لإسرائيل، ألا وهي: ذنوب تلك الأمم وآثامها (تكوين ١٥ : ١٦، تثنية ٩ : ٤ ـ ٥)... وهو من الطبيعي تطبيقه على إسرائيل نفسها في حال ابتعادها عن الرب، كما جاء في (تثنية ٤ : ٢٦ ـ ٢٧)[٢]...

ولنختم بكلمات سبينوزا ـ المعتدلة والمنصفة ـ بهذه المسألة، إذ يقول:

[... إن الله لم يختر العبرانيين إلى الأبد، بل اختارهم في نفس الظروف التي اختار فيها الكنعانيين من قبل. وكما بيَّنَّا آنفاً، كان الكنعانيون أحباراً يخدمون الله بوازع ديني، ولكن الله تخلَّى عنهم بسبب حبهم للشهوات، ولرخاوتهم، ولعبادتهم الباطلة]...

ثم ينقل سبينوزا تحذير موسى ـ عليه السلام ـ لقومه من الهلاك والدمار الشامل إن عملوا كعملهم[٣]. وهذا ما سيُفصِّله الفصل الثالث من هذا الباب.

* * *

---

(١) انظر: Encyclopaedia Judaica, Chosen people.

(٢) انظر: ياسر السيد أحمد، قضية الشعب المختار في اليهودية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير، ص٧٦.

(٣) رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٨٦ ـ ١٨٧.

المبحث الثاني

مظاهر التفضيل الإلهي لشعب بني إسرائيل في القرآن الكريم

* معظم الآيات التي أعلت من شأن بني إسرائيل في القرآن الكريم جاءت بلفظ التفضيل[١]، وقد صرَّح البيان القرآني بتفضيل بني إسرائيل على غيرهم في زمنهم[٢]، وأمرهم الله سبحانه وتعالى أن يذكروا نعمته بذلك، فقال ﷻ:

﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[البقرة: ٤٧، ١٢٢][٣].

* وجاء في مواضع أخرى ففصَّل ما فضَّلهم به من النعم على غيرهم من

---

(١) انظر: (سورة الأعراف، آية ١٤٠)، (سورة الجاثية، آية ١٦). . .

(٢) معظم أقوال المفسرين أن تفضيل بني إسرائيل كان على عالمي زمنهم، انظر: تفسير الطبري، وتفسير ابن كثير للآية ٤٧ من سورة البقرة. وأضاف القرطبي في تفسيره للآية: . . . وقيل على كل العالمين بما جعل فيهم من الأنبياء. (انظر القرص الليزري القرآن الكريم، شركة البرامج الإسلامية الدولية، الإصدار السابع، ١٩٩١ ـ ١٩٩٧م). وأبطل فخر الدين الرازي في تفسيره أن يكونوا قد فُضلوا على أمة محمد عليه الصلاة والسلام؛ لأن لفظ العالمين لا يشمل من لم يكن موجوداً في عالمهم، أي: في زمنهم، وذكر وجهاً آخر، وهو: أن يكون التفضيل عاماً ولكنه مطلق في الفضل، فإن بني إسرائيل فُضلوا على العالمين في أمر واحد، وهذا لا يعني أنهم أفضل من كل العالمين في كل الأمور. (انظر: التفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، المجلد الثاني، ج٣/ ٤٩ ـ ٥٠).

(٣) وضح أبو حيان الأندلسي: أن عطف التفضيل على الإنعام في هذه الآية هو من عطف الخاص على العام؛ لأن النعمة اندرج تحتها التفضيل المذكور، فالتفضيل هو لون من ألوان إنعام الله على بني إسرائيل. (انظر: تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م، ج١/ ٣٤٦).

الأمم، فمن ذلك أنه تعالى خلَّصهم من ظلم فرعون وبطشه، وملَّكهم أمر أنفسهم[١]، ولم يكتفِ بذلك بل قضى على عدوهم وأورثهم أرضه[٢]، فقال ﷻ:

﴿ وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴾[الدخان: ٣٠].

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾[إبراهيم: ٦].

﴿ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ قَدْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَٰعَدْنَٰكُمْ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ﴾[طه: ٨٠].

﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ ﴾[الأعراف: ١٣٧].

﴿ فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ جَمِيعًا ﴿١٠٣﴾ وَقُلْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ لِبَنِيٓ

---

(١) انظر: تفسير القرطبي لقوله تعالى: ﴿. . . وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا . . .﴾[المائدة: ٢٠].

(٢) يذهب الشيخ محمد رشيد رضا مع رأي العديد من المفسرين ـ كما ذكر ـ إلى تصديق بقاء قوم موسى في مصر بعد غرق فرعون في نيلها بدلالة سورة الأعراف (آية ١٣٧)، والإسراء (آية ١٠٣ ـ ١٠٤) ـ المذكورة في السياق أعلاه ـ، ولأن القرآن سمى موضع غرق فرعون باليم، وقد سبق أن أطلق الاسم نفسه على الموضع الذي قُذف فيه موسى في صغره، وهو النيل، وذلك في موضعين في القرآن الكريم: (سورة طه: آية ٣٩، ٧٨)، و(سورة القصص: آية ٧، ٤٠). كما نقل الشيخ رضا عن د. محمد توفيق صدقي إثباته سيادة بني إسرائيل على مصر بعد غرق فرعون لمدة ثلاث عشرة سنة، وذلك قبل خروجهم منها، كما يذكر بعض المؤرخين. (انظر: تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط٢، ١٣٦٧هـ، ج٩/ ٩٨ ـ ١٠٠).

إِسْرَٰٓءِيلَ ٱسْكُنُواْ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴾[الإسراء: ١٠٣ ـ ١٠٤].

﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾[القصص: ٥].

فلو تمعَّنّا في حال بني إسرائيل، ووازناها بحال الأمم التي سبقتهم، لاستنبطنا أن الله أكثر من الإنعام عليهم، فقد كان هذا الشعب ضعيفاً مستعبداً تحت إمرة قوم آخرين، فأرسل الله فيهم نبياً لم يدعُهم إلى عبادة الله فقط؛ وإنما نصرهم بالمعجزات الكثيرة على مستعبدهم، وهم لا حول لهم ولا قوة في دفع ظلمه عن أنفسهم[1]، حتى حررهم الله من أسره وأغرقه وجنده، ثم أورثهم أرضه.

فمن هي الأمة التي مرت بمثل ظروفهم؟!... إذن فرق كبير بين أن يبعث الله رسولاً في أمة، وهي مستكبرة ويصدها غرورها عن التمسك بحبل الله، وبين أمة كانت في أمس الحاجة لعون الله لها.

* وعندما أصبح بنو إسرائيل أحراراً، أخذ الله ميثاقهم بالإيمان به، وفعل الصالحات، وترك مخالفته، ووعدهم بالإحسان إليهم إذا ما تمسكوا بعهده وأوفوا به، وفي كل ذلك فضل وإنعام، قال تعالى:

﴿ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾[البقرة: ٤٠].

﴿ وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا ۖ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مَعَكُمْ ۖ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ

---

(١) يرى د. أحمد شلبي أن بني إسرائيل التفوا حول موسى في مصر بوصفه قائداً وزعيماً روحياً يُرجى على يده الخلاص من استعباد المصريين، لا بوصفه رسولاً. (انظر: اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٨، ١٩٨٦م، ص٦٧)، ولعل ذلك في بداية أمرهم.

وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ ۚ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ١٢].

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة: ٨٣].

* ومن فضل الله على بني إسرائيل كذلك كثرة أنبيائهم، ففي معظم أيامهم كان بينهم نبي يأتيهم بالوحي، ويُعينهم على إصلاح أمورهم، ويُذكِّرهم بعهدهم تجاه ربهم، وهذا من نعم الله عليهم التي لم تكن لغيرهم، قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَـٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [المائدة: ٢٠].

وقد بعث الله في هذه الأمة موسى وعيسى عليهما السلام ـ وهما من أولي العزم من الرسل ـ وأنبياءَ كثيرين، وبعضهم ملوك كداود وسليمان عليهما السلام، وأنزل الله لهذه الأمة ثلاثة كتب، وهي: التوراة والزبور والإنجيل، ولم يكن ذلك لغير بني إسرائيل من الأمم قبلهم، وقد بيَّن القرآن الكريم ذلك كله، فمثلاً قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الجاثية: ١٦].

وفي موسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿... يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَـٰلَـٰتِى وَبِكَلَـٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٤].

وجاء في عيسى عليه السلام: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن

رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[آل عمران: ٤٩].

وجاء في فضل أمّه عليها السلام: ﴿ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴾[آل عمران: ٤٢].

وفي فضل الله على داود عليه السلام قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ ﴾[سبأ: ١٠].

وفي فضل الله على سليمان عليه السلام قال تعالى: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾[النمل: ١٦]. . .

* ولكن لم يقل القرآن البتة أن تفضيل بني إسرائيل يعني مروقهم من الالتزام بطاعة الله، أو عدم محاسبتهم على ذنوبهم، وفي هذا قال تعالى:

﴿ سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾[البقرة: ٢١١].

وقال: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾[النساء: ١٦٠]. . .

* وتأكيداً لأن بني إسرائيل أخذوا يصورون لغيرهم أن تفضيل الله لهم هو أمر منفصل عن التزامهم بأمره، أو أنه تفضيل لجنسهم دون عملهم؛ فقد ادَّعوا لأنفسهم بعض الأمور في عصر محمد ﷺ، فكان ردُّ القرآن عليهم حاسماً، ومن ذلك:

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[الجمعة: ٦].

﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا

بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[البقرة: ١١١].

﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[البقرة: ٨٠ ـ ٨١].

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾[المائدة: ١٨].

إذن: فضل الله ونعمه على بني إسرائيل كثيرة، والتفضيل أحد أشكالها، وهو يندرج تحت القضية الكبرى والغاية الأساسية وراء ذلك كله، ألا هو اختيارهم لحمل رسالة التوحيد من بين المشركين في زمنهم، وهذا لا يعدله فضل ولا منَّة.

وقد جاء الحديث عن شعب بني إسرائيل بلفظ الاختيار مرة واحدة في القرآن الكريم، وهي في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَٰهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٢﴾ وَءَاتَيْنَٰهُم مِّنَ ٱلْءَايَٰتِ مَا فِيهِ بَلَٰٓؤٌا۟ مُّبِينٌ ﴾[الدخان: ٣٢ـ٣٣]، فقرن القرآن الكريم بين الاختيار والاختبار في الآيتين السابقتين؛ ليدل على أن الاختيار على قدر شرفه فهو تكليف وابتلاء، وليس بغاية التمييز العرقي أو لغيرما مسوِّغ، والشواهد القرآنية الأخيرة خير دليل على ذلك.

* * *

المبحث الثالث

تجلية مسألة التفضيل والاختيار الإلهيين لشعب بني إسرائيل من القرآن الكريم

ينطلق بعض المفكرين والدارسين للعهد القديم من مسألة الاختيار الإلهي

لشعب بني إسرائيل إلى كَيْل الاتهامات للعدالة الإلهية، وعلى الرغم من أن فكرة الاختيار الإلهي في العهد القديم والفكر اليهودي المحرَّف تحديداً نتج عنها أمور خاطئة صدَّرها اليهود للآخرين على أنها نتيجة للاختيار الإلـهي لهم، ومن ذلك نظرتهم الدونية للآخرين، وعدهم أنجاساً خُلقوا ليكونوا عبيداً لليهود. . .[١] فعلى الرغم من تلك النتائج السلبية؛ فإن ذلك لا يقتضي بحال رفض فكرة التفضيل الإلهي برمتها، أو كَيْل الاتهامات المسيئة للعدالة الإلهية، كما ذهب إلى ذلك أحد النقاد للعهد القديم، فإذا به يقول:

[فمقولة التفضيل مقولة بشرية ضمن رؤية محدودة وأفق ضيق، وهي تدل على سذاجة صبيانية وتفاهة ليس إلا، وبالتالي يسقط النص][٢].

وإن كان هـذا الـناقد لا يُصرِّح بنـقده لما جاء في القرآن الكريم من مسألة التفضيل، إلا أن عبارته السابقة تطال القرآن كـذلك؛ لأنه شارك التوراة في إقرار التفضيل، وإن اقتصرت تلك المشاركة على الصورة المعتدلة التي ضمتها التوراة كذلك بين حناياها، كما مرَّ بيانه في المبحثين السابقين. . .

وإذا تتبعنا الأسباب التي دفعت هذا الناقد لرفض فكرة التفضيل، نجد بعضاً منها يُعبـِّر عن فكر سائد، فهو يسوق بعض التصورات التي لا يُنكرها القرآن نفسه، ولهذا وجب عرضها ومعالجتها، ومن ذلك قوله:

[القارىء للـعهد القديم يكتشف أن بني إسرائيل كانوا أكثر الشعوب فساداً

---

(١) انظر: د. حسن ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ص٤٧ ـ ٤٩. جبارة البرغوثي، أحقاد في التوراة، ص٨١ ـ ٩٢.

(٢) جميل خرطبيل، نقد الدين اليهودي، ص٩٧.

وإضلالاً، وأكثرهم بُعداً عن الإيمان والعمل الصالح. . . ونحن نسأل: لمَ لم يتبنَّ يهوه ـ الذي خلق الشعوب كلها بحسب النص الديني ـ أقواماً غير اليهود ليجعلهم المفضلين؟! لمَ اليهود بالذات؟. . .

لو منح يهوه جزءاً من ذاك الدلال، وجزءاً من تلك الملاحقة والإلحاح لأي شعب آخر، لوجد عنده الإيمان السليم والعمل والإخلاص الأبدي. . .

والغريب في الأمر أن الشعوب الأخرى تُدعى للإيمان، وييأس الرب بسرعة من إيمانهم، فيُنزل بهم أشد العقاب. . .][1].

ونلحظ في الفكرة الأخيرة التي توازن بين دعوة الله للشعوب الأخرى للإيمان مع دعوة بني إسرائيل، بُعدها عن روح الكتاب الذي ألفه هذا الناقد، فهو لم يُشر في كتابه إلى أن إله العهد القديم، القومي والدموي، فكَّر أصلاً في دعوة آخرين، ومع ذلك ساق الناقد هذا الاستغراب، ولعله يُعبِّر عن ثقافته العامة.

وعموماً: لبيان الصحيح في أمر اليهود، وحلِّ ما أشكل من أمرهم وأمر من سبقهم؛ فنجد القرآن الكريم يبين ما يلي:

قلة أتباع الأنبياء في الأمم التي سبقت أمة بني إسرائيل، مع أن رسلهم اجتهدوا في دعوتهم:

* فهذا نوح عليه السلام لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً يدعوهم للإيمان[2]، وقد غيَّر في أسلوبه ولوَّن أملاً في استجابتهم، فلم يفلح.

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى عندما نقل عبارات نوح عليه السلام وقوله:

---

(١) جميل خرطبيل، نقد الدين اليهودي، ص٩٦.

(٢) انظر: سورة العنكبوت، آية ١٤.

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ۝ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارًا ۝ . . . ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا ۝ ثُمَّ إِنِّيٓ أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾[نوح: ٥ ـ ٩]، ثم عرَّفهم نعم الله عليهم: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ . . . وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا ۝ لِّتَسْلُكُواْ مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾[نوح: ١١ ـ ٢٠]، فما آمن مع نوح عليه السلام إلا قلة وسعتهم سفينة بناها نوح بنفسه، وحمل فيها إلى جانب المؤمنين أزواجاً من الحيوانات، قال تعالى في ذلك: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[هود: ٤٠].

وكذلك تشير الآيات القرآنية إلى أن الله ﷻ لم يأمر نوحاً عليه السلام ببناء السفينة إلا عندما أعلمه أنه لن يؤمن أحد من قومه بعد ذلك؛ بمعنى أنه لو كان في علمه تعالى أنه سيؤمن بنوح آخرون لتركه يدعوهم لعبادته رغم طول المدة التي لبثها نوح عليه السلام في قومه، وقد قال تعالى في ذلك:

﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ۝ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ . . .﴾[هود: ٣٦ ـ ٣٧].

فهل قصَّرت العناية الإلهية في شأن قوم نوح، أو ظلمتهم، موازنةً مع ما كان من قوم موسى عليه السلام؟! ثم ألا يُفضَّل أتباع موسى على قوم نوح بعد تلك الموازنة؟! بلى.

* وهذا النبي هود عليه السلام يدعو قومه للإيمان بالله تعالى، ويصوِّر القرآن الكريم بصورة موجزة طبيعة ردِّهم، فقال تعالى:

﴿قَالُواْ يَٰهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِيٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[هود: ٥٣]، وكذا: ﴿قَالُواْ سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ ٱلْوَٰعِظِينَ﴾[الشعراء: ١٣٦]، فماذا يمكن أن يقال بعد ذلك!؟ وهل هم أفضل من بني إسرائيل؟ لا.

* وهذا النبي صالح عليه السلام دعا قومه ثمود إلى عبادة الله تعالى، فكفروا به إلا قلة منهم، ولغلبة الكافرين وكثرتهم قال تعالى فيهم: ﴿. . .أَلَآ إِنَّ ثَمُودَاْ كَفَرُواْ رَبَّهُمْۗ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾[هود: ٦٨].

* وهذا النبي إبراهيم عليه السلام، الذي أثبت لقومه بالحجة المنطقية أنهم يعبدون أصناماً لا تضرُّ ولا تنفع، وعلى الرغم من اقتناعهم بقوله فقد رفضوا اتباعه، وقد قالوا فيما يدل على قناعتهم بحجته: ﴿فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُواْ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ﴾[الأنبياء: ٦٤ ـ ٦٥].

ومع هذا الاعتراف فقد كان قرارهم الأخير حرقَ إبراهيم عليه السلام، فحدثت معجزة إلهية علَّمهم يفيقون: ﴿قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[الأنبياء: ٦٨ ـ ٦٩]، ثم بعد ذلك يوضح القرآن الكريم أنه لم يؤمن من قومه بعد طول معاناة إلا لوط عليه السلام، قال تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌۘ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[العنكبوت: ٢٦].

ونعلم من الأحداث التي تلت بعد ذلك أن سارة زوجته كانت من الناجين.

فهل قوم إبراهيم عليه السلام أفضل من قوم موسى عليه السلام؟!

* وهذا النبي لوط عليه السلام: بعثه الله إلى قوم يرتكبون الفاحشة، فما نفعهم تذكيرٌ ولا نذيرٌ، وما آمن به أحد، حتى امرأته أصبحت من عداد الكافرين، فخرج من بينهم لا يسير معه إلا من بقي من أهله قبل نزول العذاب بهم: ﴿فَنَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ أَجْمَعِينَ ﴿١٧٠﴾ إِلَّا عَجُوزًا فِي ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿١٧١﴾ ثُمَّ دَمَّرْنَا ٱلْـَٔاخَرِينَ﴾[الشعراء: ١٧٠ ـ ١٧٢].

وليؤكد القرآن الكريم على فقدان أي احتمال بإيمان أي منهم قبل نزول العذاب بهم، نقل لنا ردَّ الملائكة على إبراهيم عليه السلام عندما جادلهم في أمرهم، فقالوا: ﴿يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَآۖ إِنَّهُۥ قَدْ جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَۖ وَإِنَّهُمْ ءَاتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾[هود: ٧٦]،

ولا يأتي أمر الله إلا عند اليقين بعدم جدوى الدعوة، ولا بأس من تذكُّر ما جاء في قوم نوح بما يفيد هذا المعنى: (سورة هود، آية ٣٦ ـ ٣٧).

إن العرض السابق لبعض الرسالات الإلهية السابقة عن زمن موسى عليه السلام يمكننا من إقرار القاعدة الآتية:

إن الله ﷻ أمهل كل أمة بعث فيها رسولاً إلى الوقت الذي لم يبقَ فيه من يلبي دعوة الرسول، فحينئذ تنتهي دعوته إليهم، لينزل العذاب بالكافرين[1].

وبتطبيق هذه القاعدة على بني إسرائيل نجد أنهم استحقوا استمرار رسالتهم إلى ظهور عيسى عليه السلام، ففي كل المراحل التي امتدت بين موسى وعيسى عليهما السلام وُجِد مؤمنون وأتباع للرسل كما وضح تاريخهم، وأما الكافرون فكان الله يقتص منهم كلما أتوا بفعلٍ يستحق ذلك...[2]، وهذا ما تسبب في إطالة مدة

---

(١) قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ...﴾[المؤمنون: ٤٤ ـ ٤٥].

(٢) كما في حال تبديلهم لقوله تعالى عند دخولهم القرية: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[البقرة: ٥٩]، وفي حال نكوصهم عن دخول الأرض المقدسة، فحُرم ذلك الجيل من دخولها، وحُكم عليه بالتيه: (سورة المائدة، آية ٢٠ ـ ٢٦) وغيرهما... ولنوازن ذلك بما كان من تراجعهم وخوفهم بعد اتخاذهم العجل، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[الأعراف: ١٤٩]... وبهذا استمرت الرسالة.

ويجدر الإشارة هنا إلى أن السماح لبني إسرائيل بدخول القرية ليتزودوا منها بالطعام والمؤن، جاء أثناء فترة التيه، أي بعد نكوصهم عن دخول الأرض المقدسة التي أُمروا بفتحها. وهذه الآيات موضع خلاف بين المفسرين، ومن أخذ عنهم. فذهب بعض المفسرين كالطبري وابن كثير إلى أن الآيات السابقة يُراد بها أمر واحد؛ هو دخول الأرض المقدسة. بينما ذهب =

رسالتهم، وبهذا ثبت فضلهم على من سبقهم.

وتبعاً للمنهج ذاته يمكن القول: إن أمة محمد ﷺ أفضل من اليهود؛ لأن رسالتهم لم تنتهِ بوفاة نبيهم، بل اختارها الله لتبقى إلى قيام الساعة؛ لأن المتبعين لها لا ينقرضون على مرِّ الزمان، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[آل عمران: ١١٠]، ولأن كتابها هو معجزة باقية إلى قيام الساعة بقدرته تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر: ٩].

إذن: ثبت من خلال التحليل السابق فضل قوم موسى على من سبقهم من الأمم، وأما فضلهم على معاصريهم فقد ثبت باختيارهم دون غيرهم من مشركي زمنهم لحمل رسالة التوحيد إلى البشر، وتقدير هذا الأمر يرجع إلى علمه تعالى، فهو وحده يعلم استحقاقهم لهذا الأمر دون غيرهم في تلك المرحلة، وقد سنَّ لنا

= القرطبي إلى أن دخول القرية شيء، ودخول الأرض المقدسة شيء آخر. وانظر: ابن فرناس، سنة الأولين...، ص١٠٤. وهو الأقرب للصواب ـ فيما أظن ـ بدلالة الآيات نفسها: فالآيات التي تحدثت عن أمر الله لليهود بدخول الأرض المقدسة، يظهر فيها وجوب الدخول بالقوة، بدلالة رد اليهود الذين خافوا ورفضوا الأمر مباشرة، فعوقبوا بالتيه الذي حرم تلك الفئة من اليهود من الدخول نهائياً. بينما الآيات التي تحدثت عن دخول القرية بينت أن سبب الدخول لأسباب معيشية، وليست عقدية، وكل ما في الأمر أنهم أمروا بأن يدخلوا متواضعين ومستغفرين لما سبق منهم، فأتوا بالفعل على غير وجهه، لقوله تعالى بدّلوا ـ وهو ما ذكره المفسرون ـ ولم ينكصوا عن الدخول كما في الآيات الأخرى. وحتى العقوبة مختلفة فهي هنا (رجز من السماء)... ويلاحظ أن عدم التفرقة في مدلول الآيات السابقة فيه فكر يهودي واضح؛ إذ يُظهر أن دخول الأرض المقدسة كان طمعاً في خيراتها، وهي فكرة ذكرت في العهد القديم، وإن أثبت البحث المتتبع فيه ضعفها، وهذا ما سيوضحه الفصل القادم.

قانوناً عاماً في التفضيل، فقال ﷻ:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات: ١٣].

فنعلم من ذلك أن الله فضَّل بني إسرائيل لعلمه أنهم أفضل من غيرهم في زمنهم، فحمَّلهم الأمانة، وأنعم عليهم بفضلٍ منه واستحقاقٍ منهم، وهذا لا يتعارض مع القول بأن الله ﷻ دعا جميع الأمم لعبادته، ولم يترك أمةً إلا وأنذرها إرساءً لمبادىء العدل والحق، قال تعالى:

﴿. . . وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[فاطر: ٢٤]. صدق الله العظيم.

إذن نستخلص من هذا الفصل: أن مفهوم الاختيار الإلهي لشعب بني إسرائيل في العهد القديم، هو اختيارٌ مشروطٌ بنصوص كثيرة جداً في الكتاب، بمعنى أن الرب عندما يخبرهم أنهم مفضلون ومقدسون يربط ذلك دائماً بالإيمان به وتنفيذ أوامره، ويُنذرهم أنهم لو خالفوه فسيضربهم بيد قوية، ويفعل بهم ما فعل بغيرهم ممن سبق وعصاه، وقد نفَّذ الله فيهم ما أنذرهم به عندما لم يبقَ فيهم من يصلح لحمل الرسالة.

وأما مراد القرآن الكريم بتفضيل بني إسرائيل فهو يحمل المضمون السابق، ويضيف إليه أن قوم موسى فُضِّلوا على من سبقهم من الأمم بكثرة أنبيائهم وكتبهم، وبمكوث الرسالة فيهم مدةً أطول من بعض من سبقهم، وبأنهم كانوا ضعفاء مستعبدين فأنقذهم الله من عدوه وعدوهم، وجعلهم أسياداً في الأرض، وكذا فقد فضَّلهم الله على معاصريهم بأن جعل الرسالة فيهم دون غيرهم ممن عاصرهم؛ لعلمه بخيرتهم عليهم، وهذا لا يتعارض مع الاعتقاد بأن الله ﷻ دعا جميع الأمم لعبادته، ولم يترك أمةً إلا وأنذرها إرساءً لمبادئ العدل والحق.

* * *



الفصل الثالث

مفهوم الوعد بالأرض في العهد القديم وتطوره

*** تمهيد:**

يروِّج لنا غالبية اليهود ـ وآخرون غيرهم ـ أن أرض فلسطين منحها الله لليهود إرثاً أبدياً لا يكون لغيرهم، وأنه لا يكتمل إيمانهم إلا بالحصول عليها، فعلوا ذلك في الماضي، فلما أُخذت من أيديهم وجب عليهم العودة إليها كما يحدث اليوم. . .

وقيل لنا: إن العهد القديم ـ وهو كتابهم المقدس في المرتبة الأولى ـ هو مصدر هذا الحق، فهل ورد فيه ذلك حقاً!؟ بلا ضابط من حالهم كأن يكونوا مؤمنين أتقياء صالحين؟ وكذا من دون اشتراط أن يكون أصحاب الأرض كافرين بالله، عاصين له، كما كان حالهم ذلك الحين؟

وهل يمكن أن نستعين بالقرآن الكريم لتصديق ما يمكن تصديقه من ذلك، مع تسليمنا يقيناً بأن العهد القديم كتبه بشرٌ من ذاكرتهم بنية صادقة حيناً، أو عابثة أحياناً كثيرة، فجاء هذا المجموع كثير التناقض والتضارب، ولكنه لا يعدم أن نجد فيه فكرة متصلة يمكن التعويل عليها فيما نحن بصدده؛ لأن وعد الله لليهود بالأرض وإنْ ابتدأ في العهد القديم مع الآباء ـ كما يقولون ـ إبراهيم وبنيه عليهم السلام؛ إلا أنه لم يكن مطلقاً بلا قيد أو شرط، وهذا ما سيُثبته البحث المتتبع لمسيرة هذا الوعد عبر أسفار العهد القديم كلها، حتى نعلم النهاية التي آلَ إليها. . . وتفصيل ذلك كالآتي:

المبحث الأول

الوعد منذ عهد إبراهيم إلى موسى عليهما السلام

تناول سفر التكوين مقتطفات من حياة إبراهيم عليه السلام، وحياة أبنائه من بعده، فعرَّفنا أن الله أمره بالانتقال إلى أرضٍ غير أرضه، ووعده أنه سيجعله فيها أمة عظيمة، وأنه ستتبارك به جميع قبائل الأرض:

«وقال الرب لأبـرام: اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أُريك، فأجعلك أمةً عظيمةً، وأُباركك، وأُعظِّم اسمك... وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض». (١٢ : ١ ـ ٣).

ومع أن الكنعانيين كانوا حـينها في تلك الأرض، إلا أن الله أخـبره أن هذه الأرض ستكون لنـسله: «وكان الكنعانيون حينئذٍ في الأرض، وظهر الرب لأبرام وقال: لنسلك أعطي هذه الأرض». (١٢ : ٦ ـ ٧).

ثم يتكرر هذا الوعد بأشكال عديدة منها:

«ارفع عينيك وانظر من الموضع الذي أنت فيه شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً؛ لأن جميع الأرض التي أنت ترى لك أعطيها ولنسلك إلى الأبد». (١٣ : ١٤ ـ ١٥).

وكذا:

«في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام ميثاقاً قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير؛ نهر الفرات». (١٥ : ١٨).

وكذا:

«وأقيم عهدي بيني وبينك، وبين نسلك من بعدك في أجيالهم، عهداً أبدياً، لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك، وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك،

كل أرض كنعان ملكاً أبدياً، وأكون إلههم». (١٧ : ٧ ـ ٨).

ولكن هذا الوعد يضيق بعد عهد إبراهيم عليه السلام، فيستثني الربُّ إسماعيل وذريته، ويكتفي بتأكيده لنسل إسحاق، وعلى الجميع السلام، يقول الرب:

«تغرب في هذه الأرض فأكون معك وأباركك؛ لأني لك ولنسلك أعطي جميع هذه البلاد، وأفي بالقسم الذي أقسمت لإبراهيم أبيك». (٢٦ : ٣).

ويُسَوِّغ الربُّ فعله هذا بقوله: «من أجل أن إبراهيم سمع لقولي وحفظ ما يُحفظ لي: أوامري وفرائضي وشعائري». (٢٦ : ٥).

وثانيةً يُضيِّق الربُّ وعده بعد زمن إسحاق عليه السلام، فيجعله في يعقوب عليه السلام وذريته، دون عيسو أخيه: «والأرض التي أعطيت إبراهيم وإسحاق، لك أعطيها، ولنسلك من بعدك أعطي الأرض». (٣٥ : ١٢). وقد كرر هذا مراراً، كما في (٢٨ : ١٣ ـ ١٥).

ونجد يوسف عليه السلام في آخر حياته، يُذكِّر قومه بهذا الوعد فيقول:

«أنا أموت، ولكن الله سيفتقدكم ويُصعدكم من هذه الأرض إلى الأرض التي حلف لإبراهيم وإسحاق ويعقوب». (تكوين ٥٠ : ٢٤)، وهذا آخر إصحاحات سفر التكوين.

ويتضح مما سبق: أن الله لم يُرِد تحقيق وعده في تلك المرحلة، وإنما ظل يكرره كخبر على مسامع إبراهيم وبنيه، على الرغم من أنهم عاشوا على أنحاء من تلك الأرض؛ لأن الجيل الذي سيحقق ذلك الوجود بالشكل المرسوم بالوعد لم يأت بعد، وهذا ما دفع بالعديد من العلماء إلى استنكار هذا التكرار، فالخبر لا حاجة لتكراره، وليس هو كالتشريع أو الشعيرة الدينية أو الأمر التكليفي الذي قد ينساه المكلفون به، أو يتهاونون في أدائه، فيكرره الرب للتأكيد عليه، أما وأنه مجرد خبر

فتكرار الرب له لن يكون إلا لأحد أسباب ثلاثة:

إما أن الرب ينسى أنه قَدَّم الوعد لإبراهيم فيقدِّمه مرة ثانية وثالثة... وإما أن إبراهيم ينسى ما وعده به ربه فيعيد الرب تذكيره به المرة تلو المرة، وكلا الأمرين مما لا يجوز، لا بالنسبة للرب ولا بالنسبة لإبراهيم لكونه نبياً.

وإما أن هذا الوعد مختلَق، ويدخل ضمن الإضافات التي أضافها البشر إلى التوراة[١].

بينما يفسِّر جان بوتيرو أسباب وجود أصول إسرائيلية في شخص إبراهيم وغيره من الأنبياء؛ بأن البدو الرحَّل، وأصحاب التقاليد الشفوية كالإسرائيليين، يحفظون ماضيهم من بين أشياء أخرى، من خلال تركيزه حول أشخاص مفتاحيين يعدُّونهم أجدادهم. ويقول: [هناك كل احتمالات العالم أن يكون وجود إبراهيم والأنبياء الآخرين الذين خلفوه صحيحاً، لكن هناك أيضاً كل احتمالات العالم أن كل ما يُروى لنا عنهم ـ عدا الأسماء وبعض المعطيات العامة التي تبدو أكثر متانةً ـ مبللٌ بالفلكلور والخرافة إلى درجة يصعب معها استخلاص شيءٍ كثيرٍ متماسكٍ على صعيد التاريخ][٢].

ويكتشف آخر وجود تناقض في وعد الرب لإبراهيم عليه السلام؛ إذ يأمره

(١) انظر: د. السيد رزق الحجر، الفكر الديني اليهودي وأثره على مشروع السلام بين العرب وإسرائيل، مجلة كلية الآداب، مجلة علمية سنوية محكمة، جامعة طنطا، العدد الثاني عشر، ١٩٩٩م، ص٢٦٣ ـ ٢٦٥. وهو ينقل آراء الكثير من العلماء الغربيين ممن يرون كذب هذا الوعد لبعده الأسطوري، ولاسيما أن اليهودية استوعبت أساطير بابل، وسومر، والفكر الفارسي، وأساطير الجزيرة العربية كما ذكر ول. ديورانت. (انظر: ول. ديورانت، قصة الحضارة، ج٢/ ٣٣٥).

(٢) جان بوتيرو، بابل والكتاب المقدس، ترجمة روز مخلوف، ص٢٢٦.

الرب بترك الأرض التي يقطنها، وهي حاران ـ حسب التوراة ـ إلى الأرض المقدسة التي يعطيها له ولنسله (تكوين ١٢: ٥)، ثم يعود يذكره بأنه سيعطيه الأرض الواقعة بين الفرات والنيل (تكوين ١٥ : ١٨)، فإذا كانت الأرض الواقعة بين الفرات والنيل هي الأرض المقدسة؛ فإبراهيم عليه السلام كان يقطنها بالفعل، ولم يكن بحاجة إلى مغادرتها. . .[١].

ومن جهة أخرى: فهناك توجه واضح في التوراة لإخراج إسماعيل عليه السلام وبنيه من ذلك الوعد؛ إذ تُصرِّح التوراة بالوعد لإسحاق فقط، كما سبق وذكرت، وهي تعدُّه الابن الذي يحق أن يُنسب لإبراهيم: «لأنه بإسحاق يُدعى لك نسل» (تكوين ٢١ : ١٢)، ومع ذلك جاء في الجملة التي تليها: «وابن الجارية أيضاً سأجعله أمةً؛ لأنه نسلك» (٢١ : ١٣)[٢].

وهكذا فقد رفض أكثر نقَّاد العهد القديم هذا الوعد، كما سبق، وأقصى ما وُصِف به أنه وعد ظالم من إله غير عادل أو منصف؛ لأنه يتجاهل شعب الأرض التي يعِد بها، حيث لا قيمة لوجودهم في نظره[٣].

ولكن لو تساءلنا: هل كان لهذا الوعد أثره على حياة إبراهيم عليه السلام؟ بمعنى: هل وجدناه ـ وهو أول من تلقى هذا الوعد ـ يسعى إلى تحقيقه بيده بالقوة والبطش؛ ليقينه أن الله منجز وعده؟

---

(١) جميل خرطبيل، نقد الدين اليهودي، ص٧٤ ـ ٧٥ فيما ينقله عن ندرة اليازجي.

(٢) بعيداً عن هذا التناقض، فقد صرحت التوراة أن العهد يكون لإسحاق فقط، فقد جاء فيها: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه. . . ولكن عهدي أقيمه مع إسحاق، الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية». (تكوين ١٧ : ٢٠ ـ ٢١).

(٣) جميل خرطبيل، نقد الدين اليهودي، ص٦٨، ٧٣.

أغلب الأقوال تذهب إلى حسن سيرة إبراهيم عليه السلام في أرض كنعان، وحسن جواره لأهلها، والتوراة ذاتها توضح أن المعركة الوحيدة التي خاضها كانت معركة نزيهة، الغايةُ منها إنقاذ ابن أخيه لوط من الأسر، وأنه عندما عاد من معركته منتصراً استقبله ملك سدوم مرحباً. (تكوين ١٤ : ١٧).

وباركه ملك شاليم، وهو ملكي صادق، كاهن الله العلي حينذاك، وقال: «مبارك أبرام من الله العلي مالك السماوات والأرض، ومبارك الله العلي الذي أسلم أعداءك في يدك» (تكوين ١٤ : ١٩ ـ ٢٠).

وقد رفض إبراهيم عليه السلام أن يأخذ حتى خيطاً أو شراك نعل من تلك المعركة مقابل قتاله وانتصاره (١٤ : ٢٣)؛ ولهذا يشيد أحد العلماء بتلك المعركة ويقول:

[فلو سلَّمنا بواقعية المعركة العبرانية الأولى وتاريخيتها، لا يسعنا إلا الإقرار بمشروعيتها وأخلاقيتها، وهي نموذج، ربما لم يتكرر في التاريخ العسكري الإسرائيلي حتى يومنا هذا][1].

ونجد أبيمالك الفلسطيني يدعو لإبراهيم قائلاً: «الله معك في كل ما أنت صانع» (٢١ : ٢٢)، وإن كانت العلاقة بينهما فيها شيء من الحذر (٢١ : ٢٣ ـ ٣٢).

وكذا بنو حث كانوا يعدُّونه رئيساً من عند الله لقولهم: «أنت رئيسٌ من الله بيننا» (تكوين ٢٣ : ٦)، وأرادوا إهداءه أرضاً لكي يدفن فيها زوجته سارة، وهي حبرون، ولكنه أبى إلا أن يشتريها بثمن (التكوين ٢٣).

---

(١) د. محمد جلاء إدريس، فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (١٨) ٢٠٠١م، ص١٦٤.

إذن: دخل إبراهيم عليه السلام الأرض مسالماً، بل فاراً بدينه كما يُثبت القرآن الكريم:

﴿ وَنَجَّيْنَـٰهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا لِلْعَـٰلَمِينَ ﴾[الأنبياء: ٧١]، فقد نجاه الله إلى أرض يعمرها الإيمان، وهذا ما أكدته التوراة من خلال النصوص السابقة؛ فالكل فيها يعرف الله ويدعو باسمه. وكذا تؤيد المصادر التاريخية وجود ملكي صادق في يبوس (القدس) قبل مجيء إبراهيم إلى فلسطين، وقد كان موحداً وداعياً إلى عبادة الله[١].

فنخلص من ذلك كله إلى: أن ما ورد من أمر الوعد الإلهي لإبراهيم وبنيه ـ إن صدق ـ بتمليكهم أرض كنعان ـ فلسطين اليوم ـ هو حجة على اليهود، وليس حجة لهم؛ لأن إبراهيم عليه السلام كان أولى الناس بأخذ الأرض عنوةً؛ رغبةً منه في إنجاز ذلك الوعد طاعةً لله، لو كان مراد الله تمليكه أرضاً وكفى، ولكن الوعد في حقيقته كان بمثابة نبوءة عن مستقبل هذه الأمم، حيث يُفهم منه أنه سيخرج من أصلاب ذرية إبراهيم من يدخل هذه الأرض فاتحاً عندما سيؤول أمر أهلها إلى الكفر في زمنٍ لم يكن يعلمه إلا الله تعالى[٢]، ولهذا ظل هذا الوعد يتكرر خبراً حتى زمن موسى عليه السلام[٣].

---

(١) د. حسن الباش، القدس من الإسراء إلى وعد الآخرة، دار قتيبة، دمشق، وبيروت، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص٢٩ ـ ٣١، ٤٥.

(٢) ولأنه إله فهو يعلم المستقبل، وهو يصف نفسه بقوله: «أنا الله وليس آخر، الإله وليس مثلي مُخبر منذ البدء بالأخير، ومنذ القديم بما لم يُفعل» (إشعياء ٤٦: ٩، ١٠).

(٣) ويؤيد هذا التوجه ما ذهب إليه الشيخ محمد رشيد رضا من تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ . . . يَـٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[المائدة: ٢٠ـ٢١]، أن موسى عليه السلام أراد بذلك ما وعد الله به إبراهيم عليه السلام، بمعنى أنه تعالى كتب لهم =

وهذه النبوءة ليست ظالمة؛ فقد أثبت التاريخ تحول أهل كنعان إلى عبادة الأصنام في أزمانهم اللاحقة، حيث وُجدت تماثيل في معابدهم للآلهة التي عبدوها[1]، كما ظهر فيما بينهم ما هو أقسى وأفظع؛ وأقصد بذلك طقوس التضحية بالبشر كباراً وصغاراً على أنها عبادات واجبة[2]. ونجد مصداقاً لهذه النظرة عبارةً قالها الرب لإبراهيم عليه السلام، يوضح فيها سبب دخول الجيل الرابع من بعض أحفاده إلى هذه الأرض، وهي قوله: «وفي الجيل الرابع يرجعون إلى ههنا؛ لأن ذنب الآموريين ليس إلى الآن كاملاً» (تكوين ١٥ : ١٦)، فلن يتم الوعد إذن إلا إذا فسد أهل هذه الأرض جميعاً.

= سكنى تلك البلاد المقدسة بحسب ذلك الوعد. (انظر: تفسير المنار، ج٦/ ٣٢٦).

(١) د. حسن الباش، القدس من الإسراء إلى وعد الآخرة، ص٤٣ ـ ٤٦. ويؤكد سيد قطب أن الأرض كانت في أيدٍ مشركة حين توجه الأمر الإلهي لبني إسرائيل بدخولها. (انظر: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط٢٥، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، عند تفسيره للآية (١٤٠) من سورة الأعراف، مج٣، ج٩/ ١٣٦٧).

(٢) انظر: جيمس فريزر، الفولكور في العهد القديم (التوراة)، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢م، ج٢/ ٣٦٢ ـ ٣٦٣، حيث ينقل لنا اكتشاف العلماء لمكانٍ ذي سمات خاصة في جيزر في فلسطين، عُثر فيه على هياكل بشرية بعضها كاملة وبعضها نصفية، مُورس بها طقوس التضحية بالبشر، وإلى جانبها بعض الأسلحة البرونزية الدقيقة، مثل رؤوس الرماح، وفأس وسكين إلى جانب الجثث، وهي تعود إلى زمن سابق على بني إسرائيل، وذلك يدل على حدوث هذا الأمر قبل ظهور بني إسرائيل في الأرض، وكذا الصفات التشريحية للهياكل تشابه عرب فلسطين ولا تشابه العبريين، وهذا يدل على أنها للكنعانيين أجداد الفلسطينيين المعاصرين، كما عُثر في أماكن أخرى من جيزر على هياكل أطفال تشهد على عادة التضحية بالابن الأول تكريماً للإله. وقد ذكر العهد القديم ذلك كما في (تثنية ١٢ : ٣١، ١٨ : ٩ ـ ١٢).

وهاهي القصة تتكرر، فقد صرَّح العهد القديم بنبوءةٍ عن تكثير ذرية إسماعيل عليه السلام، وإن لم يحدد أرضه بشكل صحيح: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه، ها أنا أباركه وأثمِّره وأكثِّره كثيراً جداً؛ اثني عشر رئيساً يلد، وأجعله أمة كبيرة» (تكوين ١٧ : ٢٠).

فالعهد القديم ـ على ما فيه من أخطاء ـ حفظ هذه النبوءة لإسماعيل عليه السلام... ونعلم من سيرته في القرآن الكريم أنه عاش في مكة المكرمة، ونشر فيها التوحيد، ثم بعد قرون طويلة ظهر من ذريته النبي محمد ﷺ؛ ليُبعث على الأرض نفسها التي عاش بها إسماعيل عليه السلام لينشر التوحيد، ولم نستغرب أن أهل تلك الأرض تحولوا بعد التوحيد إلى الإشراك وعبادة الأصنام، وهو بالضبط ما كان من حال أهل كنعان، كما وضَّحه السياق السابق[1].

وليس أدل على بداية تغيُّر أهل كنعان مما تذكره التوراة ـ إن صدقت ـ من حسد الفلسطينيين لإسحاق، حتى طلب منه أبيمالك أن يغادرهم لأنه صار الأقوى (تكوين ٢٦ : ١٤ ـ ١٦).

وإن كنا لا نرضى أن نسيء الظن بإسحاق عليه السلام؛ لثبوت صدقه ونبوته بصريح عبارات القرآن الكريم ـ وهو أمر لا يعارضه مسلم مؤمن بكتاب الله: القرآن الكريم، وبما جاء فيه ـ[2] فإن تصرف أبيمالك هنا لهو دليل على بداية ظهور الزيغ والضلال من أهل كنعان.

---

(١) بينما العهد القديم يسمي أبناء إسماعيل الإثني عشر، ويصفهم بأنهم رؤساء لقبائلهم، ويكتفي بذلك (تكوين ٢٥ : ١٢ ـ ١٨).

(٢) قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا﴾[الأنعام: ٨٤]، و: ﴿وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[الصافات: ١١٢]، وغيرهما...

ولن نـتابع ما كان من أمر يعقوب وبنـيه عليه السلام؛ لأن التوراة المحرَّفة أساءت لهم كثيراً، حتى بات يصعب أن نستخلص منها فكراً نزيهاً[1]. . .

ولهذا سنكتفي برأس الموضوع، وهو أن الوعد انحصر في ذرية يعقوب عليه السلام، حتى جاء زمن ظهور موسى عليه السلام.

* * *

المبحث الثاني

الوعد وأثره في حياة موسى عليه السلام

أعلمَ الرب موسى عليه السلام بوعده عندما ظهر له في جبل حوريب، وعرَّفه أنه رب آبائه إبراهـيم وإسحق ويعقوب، وأنه سيُنقذ شعب بني إسرائـيل من ظلم فرعون وبطشه، وسينقلهم إلى أرض كـنعان، كما فـي (خروج ٣: ٦ ـ ١٠)، ثم (خروج ٦ : ٣ ـ ٨). . .

وبالفعل، وبعد أحداث عديدة، يتمكن موسى عليه السلام من إخراج بني إسرائـيل من مصر بعون الله لهم، ويموت فرعون وأتـباعه عند مطاردتهم لموسى وشعبه: «حتى لم يبق منهم ولا واحد» (خروج ١٤ : ٢٨).

وتُعرِّفنا التوراة بأنه: «وكان لما أطلق فرعون الشعب أن الله لم يهدهم في طريق الفلسطينيين مع أنها قريبة؛ لأن الله قال: لئلا يندم الشعب إذا رأوا حرباً ويرجعوا إلى مصر» (خروج ١٣ : ١٧).

---

(١) انظر على سبيل المثال: د. محمد جلاء إدريس، فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، ص١٦٤ ـ ١٦٥، وهو يصف مجزرة أبناء يعقوب لأهل شكيم، وهي في سفر التكوين، إصحاح ٣٤.

ولكن بعد القضاء على عدوهم الكافر فرعون، كان لابد من إعلامهم بالهدف المنشود، وهو تطهير أرض كنعان من الكفر، ونشر العقيدة الصحيحة التي يحملها موسى وشعبه، وتنفيذ النبوءة التي ظلت تتردد قروناً كثيرة، فبدأ الرب يشجعهم بمساعدته لهم لتحقيق هذا الفتح: «فإن ملاكي يسير أمامك، ويجيء بك إلى الأموريين والحثيين والفرزيين والكنعانيين والحويين واليبوسيين فأبيدهم» (خروج ٢٣ : ٢٣).

وكذا: «قليلاً قليلاً أطردهم من أمامك. . . فإني أدفع إلى أيديكم سكان الأرض، فتطردهم من أمامك» (خروج ٢٣: ٣٠ ـ ٣١).

ويؤكد موسى ذلك بقوله: «لا ترهبوا ولا تخافوا منهم؛ الرب إلهكم السائر أمامكم، هو يحارب عنكم حسب كل ما فعل معكم في مصر أمام أعينكم» (تثنية ١ : ٢٩ ـ ٣٠).

وكذا حذَّرهم الرب من الانزلاق وتقليد أهل الأرض في كفرهم:

«لا تسجد لآلهتهم، ولا تعبدها، ولا تعمل كأعمالهم، بل تبيدهم وتكسر أنصابهم، وتعبدون الرب إلهكم. . . لا يسكنوا في أرضك لئلا يجعلوك تخطىء إلي. إذا عبدت آلهتهم فإنه يكون لك فخاً» (خروج ٢٣ : ٢٤ ـ ٢٥، ٣٣)[١].

ثم بدأ التحضير لهذا الفتح، حيث أمر الرب موسى عليه السلام بإرسال جواسيس لاستطلاع حال الأرض وأهلها (عدد ١٣ : ١ ـ ٢٥)، وقد أراد الرب بذلك أن يُعلمهم أن الاتكال عليه لا يعني عدم الأخذ بالأسباب لإنجاح المهمة. . . فرجع

---

(١) ستتكرر هذه العبارات كثيراً لأتباع يشوع بن نون قبل الدخول إلى الأرض وبعدها، وسأذكرها لاحقاً. وقد ذُكرت هذه الأسباب كذلك في سفر حكمة سليمان، الإصحاح ١٢ من الأسفار المنحولة (انظر: د. سهيل زكار، المحذوف من التوراة كاملاً، دار قتيبة، دمشق، وبيروت، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م، ص٣٤٩ ـ ٣٥١).

الجواسيس والخوف يغمر قلوبهم من قوة أهل الأرض، حتى قالوا: «هي أرضٌ تأكل سكانها، وجميع الشعب الذي رأينا فيها أناس طوال القامة، وقد رأينا هناك الجبابرة، فكنا في أعيننا كالجراد، وهكذا كنا في أعينهم». (عدد ١٣ : ٣٢ ـ ٣٣).

ولم يأمن من هذا الخوف إلا اثنان، هما: يشوع بن نون وكالب بن يفنة، وكانا من الجواسيس، وقالا: «إنْ سُرَّ بنا الرب يُدخلنا إلى هذه الأرض ويعطينا إياها» (عدد ١٤ : ٦ ـ ٨).

ولكن هيهات أن تفيد هذه الكلمات، فقد خاف الشعب الضعيف الإيمان، وقرر التخلي عن القضية برمتها، وقالوا: «نقيم رئيساً ونرجع إلى مصر» (١٤: ٤)، بعد أن ندموا على خروجهم من مصر واتباعهم موسى: «ليتنا متنا في أرض مصر، أو ليتنا متنا في هذا القفر! لماذا أتى بنا الرب إلى هذا القفر لنسقط بالسيف؟ تصير نساؤنا وأطفالنا غنيمةً، أليس خيراً لنا أن نرجع إلى مصر؟» (عدد ١٤ : ٢ ـ ٣).

ثم قاموا برجم يشوع بن نون وصاحبه ليكُفَّا عن نصحهم (عدد ١٤ : ١٠).

فغضب الرب عليهم بسبب تخاذلهم، وكان حكمه: «لن تدخلوا الأرض التي رفعت يدي لأُسكنكم فيها، ما عدا كالب بن يفنة ويشوع بن نون، وأما أطفالكم الذين قلتم يكونون غنيمة فإني سأُدخلهم، فيعرفون الأرض التي احتقرتموها، فجثثكم أنتم تسقط في هذا القفر، وبنوكم يكونون رعاةً في القفر أربعين سنة». (عدد ١٤ : ٣٠ ـ ٣٣).

وكذا تكرر في (تثنية ١ : ٣٥ ـ ٣٦)، وفيه إضافة قد نعجب لها، وهي حرمان موسى عليه السلام من الدخول: «وعلي أيضاً غضب الرب بسببكم قائلاً: وأنت أيضاً لا تدخل إلى هناك» (تثنية ١ : ٣٧)، ومصدر هذه الإضافة هو غضب الرب على موسى في المصدر الكهنوتي، حيث غضب الله عليه بلا مسوِّغ في حادثة إخراج المياه

من الصخرة (عدد ٢٠ : ١ ـ ١٢)، فحرمه وأخاه هارون من دخول الأرض، وهذا المصدر كما عُرف عنه يعمد إلى التقليل من شأن موسى عليه السلام(١).

وبعيداً عن الإضافات المشوهة لنص التوراة، نجد أن القرآن الكريم كثير الموافقة للتوراة في هذه المرحلة، وهو ينقل لنا باختصار الأمر بدخول الأرض ثم نكوص بني إسرائيل، فالحكم بالتيه.

قال تعالى:

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ . . . يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴿٢١﴾ قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُوا۟ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾ قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُوا۟ فِيهَا ۖ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى ۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٥﴾ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾[المائدة: ٢٠ ـ ٢٦](٢).

---

(١) انظر: ريتشارد أليوت فريدمان، من كتب التوراة، ترجمة عمرو زكريا، ص١٦٨، وهو يوضح أن حادثة إخراج المياه من الصخرة نفسها أوردها المصدر اليهوي في (خروج ١٧ : ٢ ـ ٧)، وليس فيها غضب الرب على موسى عليه السلام، ولهذا فهي مضافة إلى الحادثة في المصدر الألوهيمي.

(٢) ذكرنا في المبحث السابق اختيار صاحب تفسير المنار؛ أن الأرض كُتبت لموسى بوعد الله لإبراهيم عليه السلام، وأن أهلها كانوا مشركين زمن موسى عليه السلام، وهو السبب لدخول الأرض بالقوة كما ذهب إلى ذلك صاحب (ظلال القرآن). ونشير هنا لآراء أخرى رأت أن دخول بني إسرائيل للأرض كان يجب أن يتم سلماً، كما كان دخول إبراهيم إليها كذلك، =

إذن: التوضيح السابق عن مسيرة الوعد الإلهي بالأرض لشعب بني إسرائيل في حياة موسى عليه السلام ـ كما تنقله التوراة ـ يبين بوضوح أن ذلك الوعد لم يكن مجرد تكريم لهم، بل إن فيه قدراً كبيراً من المسؤولية؛ فالله لن يدخلهم الأرض بدون أن يكلفهم تبعة قتال أهل الأرض، أو بدون أن يكونوا مؤمنين واثقين بالله ومتّكلين عليه.

وهنا يلاحَظ على التوراة إكثارها من الوصف المادي لمساعدة الله لهم، وكأنهم ذاهبون في نزهة، وليس عليهم إلا أن يقبلوا إرادة الله تعالى في دخولهم الأرض.

وإن أوضح دليل على أن عون الله يأتي عند تحليهم بالشجاعة واتخاذهم قرار المواجهة؛ لهو نكوصهم عن المحاولة، لأن معونة الله لا يُصدِّق بها إلا من كان قلبه عامراً بالإيمان، ومستعداً في كل حال أن يبذل نفسه رخيصة في سبيل الله.

وأمر آخر نتنبه إليه: وهو إيجاد التوراة المسوِّغ لدخول الأرض هنا، ألا وهو كفر أهل الأرض، وتحذير بني إسرائيل من متابعتهم حتى لا ينتهوا إلى المصير نفسه، فنقرأ فيها علاوةً على ما سبق: «ومتى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي حلف لآبائك: إبراهيم وإسحاق ويعقوب أن يعطيك... فاحترز لئلا تنسى الرب... لئلا يحمى غضب الرب عليكم فيبيدكم عن وجه الأرض» (تثنية ٦: ١٠ ـ ١٥).

وفي هذا دلالة على عدم تفريق الرب بين الشعوب إلا بالإيمان، وأن الله لم يظلم أهل الأرض وكأنه لا قيمة لوجودهم في نظره، وإن كانت التوراة تخفي

= ولكن عندما أحس أهل الأرض بغدر بني إسرائيل منعوهم من الدخول، فنكص بنو إسرائيل عن القتال؛ فلذلك حكم الله عليهم بالتيه أربعين سنة، ولكن حرمهم من الدخول نهائياً (انظر: أحمد شلبي، اليهودية، ص٦٨ ـ ٦٩). وهذا التوجه أظنه بعيداً عن مدلول النص القرآني والتوراتي معاً.

تفاصيل أوضح عن الأمر، فنجد القرآن الكريم يبين بعد نزوله بعض أسباب قتالهم، قال تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ۖ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾[البقرة: ٢٤٦]، وهذا بعض ما فعله أهل الأرض بهم بعد مجاورتهم لهم، فنعلم يقيناً أنَّ لِغضب الرب عليهم أسباباً.

ومتابعةً للمنهج الذي سار عليه البحث في المبحث الأول، فلن نهتم هنا إلا بمسيرة «الوعد» عبر أسفار العهد القديم؛ لنعلم الحال التي آل إليها، ولكن ننبه إلى أن العهد القديم أورد في فترة التيه عدة حروب قام بها موسى عليه السلام وشعبه، مثل حربه مع الأموريين وملكهم سيحون (عدد ٢١ : ٢١ ـ ٢٦)، وكذا حربه مع باشان (العدد ٢١ : ٣٣ ـ ٣٥)، وهي حروب إبادة قاسية من قبل بني إسرائيل[1]، ولا نعلم مدى مصداقية هذه الحروب لعدم الثقة بالعهد القديم، بل ينبه أحد العلماء إلى التشكيك فيها عندما يقول: [ولا شك أن هذه الحروب من أساطير قُصَّاص بني إسرائيل؛ إذ كيف يعاقبهم الله في التيه ويبقون في الأرض أربعين سنة، وفي نفس الوقت يقومون بفتح المدن وإهلاك الشعوب حولهم][2].

---

(١) انظر: د. محمد جلاء إدريس، فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، ص٩٦ ـ ٩٧، حيث يصف هذه الحروب بأنها ليست حروباً دفاعية، ولا دفاعاً عن عقيدة، اللهم إلا عقيدة احتلال الأرض.

(٢) د. محمد علي البار، الله جل جلاله والأنبياء عليهم السلام في التوراة والعهد القديم، =

ويقول آخر: [ولنا أن نتصور مدى الضنك الذي عوقبوا به حين يتحرك هذا العدد في تلك المسافة على غير هدى ولا رشاد جزاءً وفاقاً على جُبنهم ومعصيتهم لله ورسله][1].

* * *

المبحث الثالث

تحقُّق الوعد في عهد يشوع بن نون

في فترة التيه استقرت أمور كثيرة في بني إسرائيل، حيث تمَّ تحديد التشريعات والوصايا وما إلى ذلك... كما توضح التوراة. (انظر: التثنية ٤ ـ ٣٠).

كما استمر الخطاب الموجه للجيل الناشىء من بني إسرائيل، والذي عُقد عليه الأمل في تحقيق الوعد ودخول الأرض، وذلك بتذكيره أن طاعة الرب وحفظ وصاياه تؤهلهم لدخول الأرض، يقول موسى عليه السلام:

«فالآن يا إسرائيل! اسمع الفرائض والأحكام التي أنا أعلمكم لتعملوها؛ لكي تحيوا وتدخلوا وتمتلكوا الأرض التي الرب إله آبائكم يعطيكم» (تثنية ٤ : ١).

وكذا: «واعمل الصالح والحسن في عيني الرب؛ لكي يكون لك خير،

= (دراسة مقارنة)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص٢٦٧.

(١) د. فرج الله عبد الباري، اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، ص٦٥.
ولمن رغب في الاطلاع على آراء مختلفة عن هذا الاتجاه، فلينظر: نقد الدين اليهودي، جميل خرطبيل، ص٧٦، حيث ينقل عن ندرة اليازجي رأيه في التيه إذ يقول: [فليس التيه علاقةً بإله بقدر ما هو عجز شعب إسرائيل عن اقتحام البلاد]. بعد أن قال: [أما من حيث الواقع فإن موسى كان قائداً زمنياً قاد شعبه تحت شعار إله].

وتدخل وتمتلك الأرض الجيدة التي حلف الرب لآبائك أن ينفي جميع أعدائك من أمامك» (تثنية ٦ : ١٨ ـ ١٩) . . . إلخ[1].

ثم يوضح لهم أن تحقيق الدخول لا يعفيهم من المسؤولية بعد ذلك؛ فإنهم إن حادوا عن طريق الرب، يفعل بهم كما فعل بأهل الأرض السابقين، لقول الرب:

«فتعلمون فرائضي، وتحفظون أحكامي وتعملونها؛ لتسكنوا على الأرض آمنين» (لاويين ٢٥ : ١٨)، و: «وإن سمعت سمعاً لصوت الرب إلهك. . . يباركك في الأرض التي يعطيك. . . ولكن إن لم تسمع لصوت الرب إلهك؛ لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه وفرائضه. . . فتُستأصلون من الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها، ويبددك الرب في جميع الشعوب من أقصاء الأرض إلى أقصائها» (تثنية ٢٨ : ١، ٨، ١٥، ٦٣ ـ ٦٤).

وكذا: «وإذا. . . فسدتم وصنعتم تمثالاً منحوتاً صورة شيء ما، وفعلتم الشر في عيني الرب إلهكم لإغاظته، أُشهد عليكم اليوم السماء والأرض أنكم تبيدون سريعاً عن الأرض التي أنتم عابرون الأردن إليها لتمتلكوها، لا تطيلون الأيام عليها، بل تهلكون لا محالة. . . ويبددكم الرب بين الشعوب، فتبقون عدداً قليلاً بين الأمم التي يسوقكم الرب إليها» (تثنية ٤ : ٢٥ ـ ٢٧).

فما أقوى هذه الشواهد على أن الله لا يُملكهم الأرض إلا لإيمانهم به وحسن طاعتهم، وأنه لا يظلم أهلها الأولين؛ لأن سوء فعالهم أغضبه منهم، فنقرأ كذلك:

---

(١) قد توجد بعض الشواهد ضعيفة الدلالة، أو مخالفة قليلاً لهذا المنهج، فيجب حملها على المقيد هنا، وهو كثير.

«لأجل إثم أولئك الشعوب يطردهم الرب إلهك من أمامك» (تثنية ٩: ٥)، و: «لأنهم قد عملوا لآلهتهم كل رجس لدى الرب مما يكرهه؛ إذ أحرقوا حتى بنيهم وبناتهم بالنار لآلهتهم» (تثنية ١٢: ٣١).

وكذا: «لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم، لا يوجد فيك من يجيز ابنه أو ابنته في النار، ولا من يعرف عرافة[1]، ولا عائفاً[2]، ولا متفائلاً[3]، ولا ساحراً. . . ولا من يسأل جاناً أو تابعة، ولا من يستشير الموتى؛ لأن من يفعل ذلك مكروه عند الرب، وبسبب هذه الأرجاس الرب إلهك طاردهم من أمامك» (تثنية ١٨: ٩ ـ ١٢)، وغيرها كثير. . .

وتمضي السنون، ويقترب موعد تحقيق النبوءة، فيخاطب الرب يشوع بن نون ـ الذي سبق ووعده بدخول الأرض ـ قائلاً: «موسى عبدي قد مات، فالآن قم اعبر هذا الأردن أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم. . .» (يشوع ١: ٢ ـ ٩).

ودخول يشوع ـ وهو يوشع بن نون في الفكر الإسلامي ـ ثابت، يقول أحد علمائنا: [وقد دخل يوشع بن نون فتى موسى هذه الأرض المقدسة بعد ذلك، ولا يزعجنا هذا؛ لأن يوشع والأنبياء الذين أقاموا مملكةً في هذه الأرض

---

(١) العرّاف: مِن عرف، هو المنجم أو الحازي الذي يدعي علم الغيب الذي استأثر الله بعلمه. (لسان العرب، باب العين، فصل الراء).

(٢) عائف: مِن عاف، وهو المتكهن بالطير أو غيرها. (القاموس المحيط، باب الفاء، فصل العين).

(٣) متفائل: من الفأل، وهو ضد الطيرة، وهو كأن يكون الرجل مريضاً فيسمع آخر يقول: يا سالم! فيتوجه له في ظنه كما سمع؛ أنه يبرأ من مرضه. (لسان العرب، باب الفاء، فصل الهمزة).

المباركة وما جاورها كانوا مسلمين، وكان الذين يعيشون في تلك الأرض من أتباع الأنبياء].

ثم يقول: [ولذلك نريد أن نركز على أن كتابة الأرض المقدسة كانت كتابةً خاصةً في زمنٍ خاصٍ لجيلٍ خاصٍ، فلما تخلى اليهود عن طاعة الله، وخالفوا شرط الاستخلاف ونقضوا العهد، وكفروا وبغوا، نزع الله هذه الأرض منهم. . .][(1)]. وهذا

(١) د. فرج الله عبد الباري، اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، ص٨١، وانظر كذلك: د. محمد علي البار، الله جل جلاله والأنبياء عليهم السلام في التوراة والعهد القديم، ص٢٩٢، ٢٩٩ في حديثه عن دخول يوشع للأرض المقدسة. ويجدر الانتباه إلى أن تحقق الوعد بفتح يشوع ينطلق من نظرة إيمانية مجردة لكل الأرض التي أُمر بنو إسرائيل بدخولها، بينما يعدُّ بعض الباحثين الغربيين أن تحقق الوعد لم يتم إلا في عهد داود، حيث تحقق الوعد ـ بشكل مادي ـ عند قيام مملكة داود، وكذا باختيار الرب لصهيون مسكناً له، وإقامته عهداً مع داود باستمرار الملك في ذريته وبيته (مزمور ٨٩: ٣، ١٣٢: ١١ ـ ١٤).
ولكن ذلك العهد انتهى سريعاً بانقسام مملكة سليمان بن داود، وقد تسبَّب ذلك بأزمة كبيرة؛ لأنه كان بمثابة نقض إلهي للعهد المقطوع مع داود وبيته، ولهذا تبلور اعتقاد جديد رفض دعاوى البيت الداودي في الحكم الأبدي، ورفض الأساس الإلهي للمملكة، وعدَّها أرضية واقعية قابلة للسقوط والانقسام. وهذا الرأي ساد لدى الشماليين من بني إسرائيل، الذين انعزلت قبائلهم كليةً عن البيت الداودي، وبنوا لأنفسهم مراكز دينية منافسة لأورشليم في الجنوب (ملوك أول ١٢: ٢٥ ـ ٣١)، واستقر الأمر على وجود إسرائيل في الشمال مقابل يهوذا في الجنوب.
مع العلم أن عمر مملكة داود ٤٩ عاماً، ولم يتم فيها بناء المسكن الذي اختاره الرب؛ لأن الرب رفض أن يبنيه داود لتلطخ يديه بالدماء، بل بناه سليمان ابنه (ملوك أول ٥: ٣ ـ ٥)، وعمر مملكة سليمان ٣٩ عاماً فقط. (انظر: د. محمد خليفة حسن، تاريخ الديانة اليهودية، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥. وبحثه: عروبة القدس في التاريخ القديم مع تحليل نقدي لصورة أورشليم في العهد القديم، مجلة رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، المجلد الرابع، الأعداد من الثاني إلى الرابع، ١٩٩٥م، وتحديداً ص٢٤ ـ ٢٧).

حق تُثبته توراتهم كما سيوضح المبحث القادم.

ومن جهة أخرى: فمن القوانين التي رسمها موسى عليه السلام لشعبه فيما يتعلق بملكية الأرض بعد دخول بني إسرائيل إليها، كما أمر الرب: «والأرض لا تباع بتة؛ لأن لي كل الأرض، وأنتم غرباء ونزلاء عندي، بل في كل أرض ملككم تجعلون فكاكاً للأرض...» (لاويين ٢٥: ٢٣ ـ ٢٤)، وهذا تأكيد على أنهم لا يمتلكونها ملكاً أبدياً[1].

ولكن قبل أن نطوي هذه الصفحة، نشير إلى ما كان من كُتَّاب العهد القديم ـ المُحرَّف ـ، حيث يصفون الحروب التي قادها يشوع بن نون لفتح الأرض بأنها حروب إبادة كاملة، يتم فيها قتل وإحراق كل ما في الأرض المستولى عليها، حتى البهائم والمساكن، وذلك طبقاً لأوامر الرب، إذ يقول:

«وحين تقرب من مدينةٍ لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح، وفتحت لك، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستعبد لك، وإن لم تسالمك... فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة... فتغنمها لنفسك... وأما مدن هؤلاء الشعوب... فلا تستبقِ منها نسمة ما، بل تحرمها تحريماً: الحثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين، كما أمرك الرب إلهك؛ لكي لا يُعلِّموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم، فتُخطئوا إلى الرب إلهكم» (تثنية ٢٠: ١٠ ـ ١٨).

ويرى باحث مثل بروس: أن تخصيص أهل كنعان بالإبادة الكاملة مُسَوَّغٌ

---

(١) انظر: Marilynne Robinson, The Fate Of Ideas: MOSES, p23.

بالوثنية الحسية الشنيعة التي وصلوا إليها، مما جعل إبادتهم واجباً أخلاقياً[1].

كما يطبق العهد القديم هذه الإبادة على الإسرائيليين أنفسهم، إذا ما اتبعوا سبيل الأمم الأخرى في الشرك، يقول الرب:

«إن سمعتَ عن إحدى مدنك التي يعطيك الرب إلهك لتسكن فيها قولاً: قد خرج أناس بنو لئيم من وسطك، وطوحوا سكان مدينتهم قائلين: نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفوها، وفحصتَ وفتشتَ وسألتَ جيداً وإذا الأمر صحيح وأكيد. . . فضرباً تضرب سكان تلك المدينة بحدِّ السيف، وتحرمها بكل ما فيها مع بهائمها بحدِّ السيف. . . وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملةً للرب إلهك. . .» (تثنية ١٣ : ١٢ ـ ١٧).

وقد أكد سفر يشوع ـ بعد تلك الحروب ـ أن الرب قد أعطى: «إسرائيل جميع الأراضي التي أقسم أن يعطيها لآبائهم، فامتلكوها وسكنوا بها، فأراحهم الرب حواليهم حسب كل ما أقسم لآبائهم، ولم يقف قدامهم رجل من أعدائهم، بل دفع الرب جميع أعدائهم بأيديهم، ولم تسقط كلمة من جميع الكلام الصالح الذي كلَّم به الرب بيت إسرائيل، بل الكل صار» (يشوع ٢١ : ٤٣ ـ ٤٥).

ومع هذا: جاء كاتب السِّفر ليوضح بعد إصحاحين (يشوع ٢٣ : ١ ـ ٥) أن يشوع قد شاخ قبل أن يُتم المهمة، وقد بقيت أراضٍ كثيرةٌ عليهم امتلاكها، وأن بني إسرائيل سيدخلونها بعد موته.

---

(١) انظر: د. محمد جلاء إدريس، فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، ص٧٧ فيما ينقله عن بروس، وقد خصص فصلاً كاملاً لمفهوم الإبادة في العهد القديم، ص٧٧ ـ ١٢٢.

ويبدأ كاتب سفر القضاة (١ ـ ٢) بتسمية هذه الأراضي، ثم يفصِّل حروب الإبادة التي تمَّت فيها، ولكنه يعلن بعد قليل قول الرب: «ولم تسمعوا لصوتي . . . فقلت: لا أطردهم من أمامكم، بل يكونوا لكم مضايقين، وتكون آلهتهم لكم شركاً». (القضاة ٢: ٢ ـ ٣)!

وهنا نتساءل: كيف بقيت الأقوام التي تم التأكيد مراراً على إبادتها، أليس في ذلك تناقض واضح يقضي على فكرة الإبادة برمتها، خاصة وأن سِفرَي يشوع والقضاة يسمِّيان في أماكن متفرقة المدن التي أُبيدت، ثم يعلنان عن بقاء سكانها الأصليين فيها، والذين عاشوا إلى جانب الإسرائيليين، والأمثلة كثيرة، منها ما جاء في مدينة أورشليم:

«وأما اليبوسيون الساكنون في أورشليم، فلم يقدر بنو يهوذا على طردهم، فسكن اليبوسيون مع بني بنيامين يهوذا في أورشليم إلى هذا اليوم» (يشوع ١٥: ٦٣).

ثم بعد موت يشوع نقرأ: «وحارب بنو يهوذا أورشليم، وأخذوها وضربوها بحد السيف، وأشعلوا المدينة بالنار» (القضاة ١: ٨).

ثم بعد قليل يتغير الكلام: «وبنو بنيامين لم يطردوا اليبوسيين سكان أورشليم، فسكن اليبوسيون مع بني بنيامين في أورشليم إلى هذا اليوم» (القضاة ١: ٢١)[١].

وبقي أن نشير سريعاً إلى أن الحفريات الكبرى أثبتت عدم مصداقية أكبر الحروب اليشوعية، فسقوط مدينة أريحا المذكور في (يشوع ٦)، ومدينة عاي (يشوع ٨)،

---

(١) انظر: Marilynne Robinson, The Fate Of Ideas: MOSES, p24. ولتُلقي ضوءاً أكثر على تناقضات كتابية أخرى انظر: د. محمد علي البار، الله والأنبياء في التوراة والعهد القديم، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨. وكذا: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص١٧٠.

لم يثبت تاريخياً؛ لعدم وجود تلك المدن وقت سقوطها المزعوم[١].

ونقطة ثانية يجدر الإشارة إليها في هذه المرحلة، وهي: وجود شواهد كثيرة في العهد القديم تصف أرض كنعان بأنها أرضٌ تفيض لبناً وعسلاً[٢]، فيظهر الدافع لدخولها مادياً بحتاً، وهو الحصول على هذه الخيرات.

مع أن التوضيح السابق أثبت كذلك مطالبة العهد القديم لفاتحي تلك الأرض بإحراقها، وإبادة ما فيها، حتى البهائم، . . . فهل سيبقى بعد الإحراق خيراتٌ تُذكر؟!

ومع تضارب القولين السابقين، يجدر تجاهلهما معاً، والعناية بما ورد في العهد القديم من شواهد تصف أرض كنعان بالأرض الصالحة، أو القرية الأمينة، وهذا أنسب؛ لما اتضح من أهميتها دينياً في كل الرسالات السماوية، ومما يعلمه المسلم من ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَجَّيْنَٰهُ وَلُوطًا إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا لِلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾[الإسراء: ١].

ومما جاء في العهد القديم موافقاً لهذه النظرة من أقوال يشوع:

«حتى تبيدوا عن تلك الأرض الصالحة التي أعطاكم إياها الرب إلهكم» (يشوع ٢٣: ١٣).

«حتى يبيدكم عن هذه الأرض الصالحة التي أعطاكم الرب إلهكم» (يشوع ٢٣: ١٥).

---

(١) انظر: د. محمد جلاء إدريس، فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، ص٥٤، ٦٤، ٦٦، ٦٨. وكذا: Marilynne Robinson, The Fate Of Ideas: MOSES, p24.

(٢) انظر على سبيل المثال: (خروج ٣: ٨، ٣٣: ٣).

«. . . فتبيدون سريعاً عن الأرض الصالحة التي أعطاكم» (يشوع ٢٣: ١٦).

وفي أماكن أخرى كذلك:

«ويستأصل إسرائيل عن هذه الأرض الصالحة التي أعطاها لآبائهم» (ملوك الأول ١٤ : ١٥).

«كيف صارت القرية الأمينة زانية!» (إشعياء ١ : ٢١).

«بعد ذلك تُدعين مدينة العدل، القرية الأمينة» (إشعياء ١ : ٢٦).

وهذه الأوصاف أليق لفهم مكانة هذه الأرض عند الله ﷻ، وإرادته تطهيرَها من الكفر وأهله.

* * *

المبحث الرابع

الإخلال بشروط الوعد، ونتائج ذلك على بني إسرائيل

يهتم هذا المبحث بمصير الأرض بعد أن تمَّ وعد الله بدخول بني إسرائيل إليها، بمعنى: هل بقيت الأرض في حوزة بني إسرائيل إلى يومنا هذا لأنها إرثٌ أبديٌّ كما يقولون؟ أم أُخرِجُوا منها؟ وهل كان ذلك برضا الله أم بدون رضاه؟

تاريخ بني إسرائيل بعد دخولهم الأرض طويل وكثير التفاصيل، كما يتضح في العهد القديم، وقد أفسدوا في الأرض، كما أفسد آباؤهم قبل الدخول إليها، فطغى بعضهم على بعض، وكثرت الفتن فيما بينهم، ونشبت الحروب بعد أن انقسموا على أنفسهم، علاوةً على العداوات التي كانت بينهم وبين جيرانهم داخل أرض كنعان، ثم بينهم وبين الأمم التي كانت حولهم. . . فمن خطاياهم التي كانت على تلك الأرض:

«فعملوا حسب كل أرجاس الأمم الذين طردهم الرب من أمام بني إسرائيل» (ملوك أول ١٤ : ٢٤).

«اتقوا آلهة أخرى، وسلكوا حسب فرائض الأمم الذين طردهم الرب من أمام بني إسرائيل وملوك إسرائيل الذين أقاموهم. . . وأوقدوا هناك على المرتفعات مثل الأمم الذين ساقهم الرب من أمامهم. . . وعبدوا الأصنام. . . وعبَّروا بنيهم وبناتهم في النار، وعرفوا عرَّافة وتفاءلوا. . . فرذل الرب كل نسل إسرائيل فأذلهم، ودفعهم ليد ناهبين حتى طرحهم من أمامه» (ملوك ثاني ١٧ : ٧ ـ ٢٣).

وكـذا: «وبنَوا مرتفعات. . . ليُحرقوا بنيهم وبناتهم بالنار الذي لم آمر به، ولا صعد على قلبي[1]». (إرميا ٧: ٣١)، و(١٩ : ٥)، و(٣٢: ٣٥).

---

(١) رغم تكرار هذه العبارة هنا وقوتها، إلا أن سفر حزقيال كثير الإشكالات والمغالطات، وورد فيه قول الرب حسب زعم كاتبه: «أعطيتهم أيضاً فرائض غير صالحة، وأحكاماً لا يحيون بها، ونجستهم بعطاياهم إذ أجازوا كل فاتح رحم، لأبيدهم، أنا الرب» (حزقيال ٢٠: ٢٥ ـ ٢٦). وهذا ما دفع J . M . Powis Smith لأن يعدَّ أن حـزقيال رغم اعـترافه بذنوب إسرائـيل وثبوت شرهم في الأرض كما في (حزقيال ٥: ٥ ـ ٨)، وأنهم استحقوا العقوبة على ذلك، وأن ذنوبهم أشنع من ذنوب سدوم وعمورة فيما مضى، حيث أصبح ظلمهم لا يقاس (١٦ : ٤٤ ـ ٤٥)، فانتشر بينهم القتل والانتهاكات الأخلاقية والتعبدية (٩: ٩، ١١ : ١٢، ٢٢ : ٧، ٩، ١٢، ٢٩)، فرغم كل الاعترافات السابقة من حزقيال، إلا أنه ـ كما يرى ـ Powis ينسب سبب ارتكاب شعبه لهذه المظالم إلى إضلال يهوا لهم، فهو من أراد بهم ذلك. ثم يوازن المؤلف بين هذا التصور وما حدث مع داود في (صموئيل الثاني ٢٤ : ١)، حيث حرَّض يهوا داود على تعداد الشعب ثم عاقبه لذلك ـ [هذه الحادثة ترد مفصَّلة في ص١٢٧ من هذا البحث] ـ ولهذا لا يجد اليهود صعوبة أخلاقية في أن يفعل يهوا ذلك، بل يعدُّونه مُسوِّغاً للعقاب. (انظر كتابه: The moral life of the Hebrews ص١٧٠ فقرة ٩١، وص١٧٣ فقرة ٩٣). ويُردُّ على حزقيال بما ورد فيه ما يسبق الشاهد المذكور أعلاه مباشرة، =

وبالرغم من أن الرب كان يهددهم مراراً:

«إن كنتم تنقلبون أنتم أو أبناؤكم من ورائي، ولا تحفظون وصاياي. . . بل تذهبون وتعبدون آلهة أخرى وتسجدون لها، فإني أقطع إسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيتهم إياها، والبيت الذي قدسته لاسمي أنفيه من أمامي، ويكون إسرائيل مثلاً وهزأة في جميع الشعوب، وهذا البيت يكون عبرة» (ملوك أول ٩: ٤ ـ ٨).

ومع ذلك ظنوا أنهم غير الآخرين، واغتروا بأن الله اختارهم لفتح أرض كنعان، فكانوا:

«يكرهون الحق، ويعوجون كل مستقيم، الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم. . . ويتوكلون على الرب قائلين: أليس الرب في وسطنا لا يأتي علينا شر!»، ويجيب الرب: «لذلك بسببكم تُفلح صهيون كحقل، وتصير أورشليم خرباً، وجبل البيت شوامخ وعر». (ميخا ٣: ٩ ـ ١٢).

= حيث جاء فيه: (حزقيال ٢٠: ٢٤ لأنهم لم يصنعوا أحكامي، بل رفضوا فرائضي ونجسوا سبوتي، وكانت عيونهم وراء أصنام آبائهم). ولعلنا نجد هذا مسوّغاً لتأويل الفقرة (٢٠: ٢٥ ـ ٢٦) على أنه زادهم ضلالاً فوق ضلالهم، ولكنه لم يفعل بهم ذلك ابتداء. أما ما حدث مع داود عليه السلام من تعداده للشعب بأمر يهوا، ثم معاقبة يهوا له لذلك، فيبيِّن جيمس فريزر الطابع الفولكلوري في هذه الحادثة، حيث كانت الكثير من الأمم تؤمن في ذلك الوقت وغيره أن الأرواح الشريرة تُرهف سمعها لتعداد الأشخاص، فإن عرفته أصابت بعضهم بالموت (انظر كتابه: الفولكور في العهد القديم، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، ج٢/ ٦٠٧ ـ ٦١٥). ولعل في هذا دلالة واضحة على عدم صحة نسبة هذه الحادثة لإله إسرائيل، واستعارتها من الشعوب الأخرى؛ إذ لا يجدر بإله أن يخشى الأرواح الشريرة. (وسترد تفاصيل أخرى توهن من عبارة حزقيال (٢٠: ٢٥ ـ ٢٦)، انظرها ص٢١٦ ـ ٢١٧ من البحث).

بل وصل غرورهم إلى أن استغنوا حتى عن ربهم:

«جحدوا الرب وقالوا: ليس هو، ولا يأتي علينا شر، ولا نرى سيفاً ولا جوعاً... لذلك هكذا قال الرب: هاأنذا أجلب عليكم أمة قوية... فيأكلون حصادك وخبزك... يهلكون بالسيف مدنك الحصينة التي أنت متكل عليها» (إرميا ٥: ١٢ ـ ١٧).

وكذا كلَّم الرب حزقيال قائلاً:

«يا ابن آدم! إخوتك إخوتك ذوو قرابتك، وكل بيت إسرائيل بأجمعه، هم الذين قال لهم سكان أورشليم [أي: إخوتهم من سكان أورشليم بعد الفتح]: ابتعدوا عن الرب، لنا أعطيت هذه الأرض ميراثاً» (حزقيال ١١: ١٤ ـ ١٥).

وتتمة الفكرة جاءت في مكان آخر بعد الإعادة: «يا ابن آدم!... إن الساكنين... في أرض إسرائيل يتكلمون... لذلك قل لهم:... تأكلون بالدم، وترفعون أعينكم إلى أصنامكم، وتسفكون الدم، أفترثون الأرض؟» (حزقيال ٣٣: ٢٤ ـ ٢٩).

والعقاب كما سبق في بعض المواضع شديد، ومنه:

«على تركهم شريعتي التي جعلتها أمامهم، ولم يسمعوا لصوتي ولم يسلكوا بها، بل سلكوا وراء عناد قلوبهم، ووراء البعليم التي علَّمهم إياها آباؤهم؛ لذلك هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل: هاأنذا أطعم هذا الشعب أفسنتيناً[1]، وأسقيهم

---

(١) هو نبات من الفصيلة التي تُعرف باسم Artemesia، ويوجد منه خمسة أنواع في فلسطين، وأكثر الأنواع وجوداً هو الذي يُعرف باسم Artemesia absinthium، وعصيره مرٌّ للغاية وسامٌّ أيضاً (رؤيا يوحنا اللاهوتي ٨: ١١)؛ ولذا فقد استخدم كرمز للعصيان على الله (تثنية ٢٩: ١٨)، ولقضاء الله على إسرائيل (إرميا ٩: ١٥)، وللآلام التي يعانيها إسرائيل =

ماء العلقم[١]، وأبددهم في أمم لم يعرفوها هم ولا آباؤهم، وأُطلق وراءهم السيف حتى أُفنيهم» (إرميا ٩ : ١٣ ـ ١٦).

وليس في ذلك ظلم لأنه:

«أرسل الرب إله آبائهم إليهم عن يد رسله مبكراً ومرسلاً؛ لأنه شفق على شعبه وعلى مسكنه، فكانوا يهزؤون برسل الله، ورذلوا كلامه، وتهاونوا بأنبيائه حتى ثار غضب الرب على شعبه حتى لم يكن شفاء». (أخبار الأيام الثاني ٣٦: ١٥ ـ ١٦).

إذن كان واضحاً لديهم أن البقاء في الأرض مشروطٌ باتباع أوامر الربِّ وشريعته، كما أخبر الرب داود وسليمان:

«في هذا البيت وفي أورشليم، التي اخترت من جميع أسباط إسرائيل، أضع اسمي إلى الأبد، ولا أعود أزحزح رِجل إسرائيل من الأرض التي أعطيت لآبائهم، وذلك إذا حفظوا وعملوا حسب كل ما أوصيتهم به، وكل الشريعة التي أمرهم بها عبدي موسى». (ملوك الثاني ٢١ : ٧ ـ ٨).

إن كثرة النقول السابقة، الغرضُ منها التأكيد على ذيوع المنهج الذي اختطه الرب لبني إسرائيل بعد دخولهم الأرض، والذي لم يكن شيئاً آخر قبل دخولها[٢].

= (مراثي ٣ : ١٥ و١٩)... (انظر: قاموس الكتاب المقدس، على موقع أسرة البابا كيرلس العلمية popekirillos.net/ar/bible/dictionary).

(١) نبات مرٌّ، وهو إما الحنظل أو قثاء الحمار أو الخشخاش، وقد وصفه الكتاب بشدة المرارة (مزمور ٦٩ : ٢١، وإرميا ٨: ١٤)، وإنه ينبت في الحقول (هوشع ١٠ : ٤) وقرنه بالأفسنتين. والخشخاش هو النبات الذي يؤخذ منه الأفيون، أما الحنظل فهو نبات لا يرتفع من الأرض كثيراً، ولبُّه مرٌّ وسامٌّ. (انظر: قاموس الكتاب المقدس، على موقع أسرة البابا كيرلس العلمية popekirillos.net/ar/bible/dictionary).

(٢) القول بأن الوعد جاء مشروطاً، وأن مخالفته تؤدي إلى بطلانه، اهتم به يوسف أيوب حداد =

وإذا كانت هذه النقول من خطاب الرب تحمل التذكير والوعيد، فعملياً نفَّذ الرب ما ظل يكرره على أسماعهم، فعندما طغى بنو إسرائيل، وتركوا طريق الرب، أسلمهم لأيدي أعدائهم، حسب تعبير العهد القديم.

وسنهتم هنا بأشهر الحروب الخارجية والاستعباد الذي تعرَّض له بنو إسرائيل، كما حدث على أيدي الآشوريين، ثم الكلدانيين، فالفارسيين، مع التركيز على النصوص الكتابية، التي وضَّحت أن هذه الحروب كانت برضا الرب، وغايته من ذلك تأديب شعب بني إسرائيل، وأنه هو من أوعز إلى ملوك الأمم الآخرين لتفعل ذلك[1]، وهذا يدل من جانب آخر على أن إله العهد القديم إله عالمي لكل الأمم، وليس لبني إسرائيل فقط.

* ونبدأ مع ملوك آشور، فأحد ملوكهم ـ وهو شلمنأسر ـ تمكَّن من السيطرة على إسرائيل، وعاصمتها السامرة، وذلك عندما لم يبق فيها من يعبد الرب، فغضب الرب جداً على إسرائيل، ونحَّاهم من أمامه، وأسلمهم ليد الآشوريين، الذين سبوا إسرائيل من أرضه إلى آشور (ملوك ثاني ١٧ : ١ ـ ٢٣)[2].

وينسب الرب فعلَ ملك آشور لنفسه حين يقول: «لذلك هوذا السيد يُصعد

= في كتابه: هل لليهود حق ديني أو تاريخي في فلسطين، ج٢/ ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١) وانظر: المرجع السابق، وفيه: [ولقد رأى أنبياؤهم أن السبيين الآشوري والبابلي كانا عقاباً إلهياً للشعب اليهودي لنكثه وتنكره لشروط الوعد والعهد] ج٢/ ١٢٩.

(٢) وليس هذا بالسبي الآشوري الأول، وإنما الأكبر، وشلمنأسر المقصود هنا هو شلمنأسر الخامس، الذي حكم بين (٧٢٧ ـ ٧٢٢) ق. م، ويحدده النص العبري في (ملوك ثاني ١٨ : ٩ ـ ١٠)، بينما تؤكد الحفريات أن هذا السبي تم على يدي الملك سرجون الثاني، الذي حكم بين (٧٢٢ ـ ٧٠٥) ق. م، والذي كان خلفاً لأخيه شلمنأسر الخامس. (د. محمد جلاء إدريس، فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، ص١٨٣).

عليهم مياه النهر القوية والكثيرة، ملك آشور وكل مجده، فيصعد فوق جميع مجاريه، ويجري فوق جميع شطوطه، ويندفق إلى يهوذا. . .» (إشعياء ٨: ٧)[١].

وملَكَ سنحاريب[٢] على الآشوريين، ولكنه كان طاغية، واستخف بالرب الذي مكَّـنهم من الشعوب، وقد أراد السيـطرة على أورشلـيم عاصمة يهوذا، مع أنها كانـت تحت إمرة حزقـيا، الذي عمل المستقـيم في عـيني الرب (ملوك ثاني ١٨ : ١ ـ ٣)، فغضب الرب على آشور وبددَّ ملكه.

ومما جاء في ذلك في العهد القديم: يقول الرب:

«ويل لآشور قضيب غضبي، والعصا التي في يديهم هي سخطي، على أمة منافقة أُرسله، وعلى شعب سخطي أوصيه. . . أما هو فلا يفتكر هكذا. ولا يحسب قلبه هكذا، بل في قلبه أن يـبدد ويقرض أمماً ليست بقلـيلة؛ فإنه يقول: ألـيست رؤسائي جميعاً ملوكاً؟. . . كما أصابت يدي ممالك الأوثان. . . أفليس كما صنعت بالسامرة وبأوثانها أصنع بأورشلـيم وأصـنامها؟. . . قال: بقـدرة يدي صنـعت، وبحكمتي لأني فهيم. . . [يقول الرب] هل تفخر الفأس على القاطع بها، أو يتكبر المنشار على مردده؟ كأن القضيب يحرك رافعه! كأن العصا ترفع من ليس هو عوداً!

---

(١) بينما يصف حزقيال الأمم التي يستخدمها الرب لمعاقبة إسرائيل بأنها أشر الأمم (حزقيال ٧: ٢١ ـ ٢٤)، وهو مخالف لما تُثبته الشواهد التي نوردها هنا.

(٢) أسبقية شلمنأسر على سنحاريب تتضح من خلال موازنة إصحاحي ملوك ثاني ١٧و١٨، من خلال موازنة ملوك إسرائيل ويهوذا المعاصرين لهما. وفي (ملوك ثاني ١٨) يتضح جلياً استخفاف سنحاريب بالله. وانظر: يوسف أيوب حداد، هل لليهود حق ديني أو تاريخي في فلسطين، ج١/ ١٤٠ ـ ١٤١. حيث يوضح أن ملوك آشور بالترتيب شلميناصر الخامس، ثم سرجون الثاني، ثم سنحاريب.

لذلك يرسل السيد، سيد الجنود، على سمانه هزالاً ويوقد تحت مجده وقيداً كوقيد النار. . .» (إشعياء ١٠: ٥ ـ ١٩).

وقد كان لدعاء حزقيا وتوجهه إلى الرب دور في ذلك، فكان مما أخبر به إشعياء حزقيا: «هكذا يقول الرب، إله إسرائيل الذي صليت إليه من جهة سنحاريب ملك آشور، هذا هو الكلام الذي تكلم به الرب عليه: احتقرتك، استهزأت بك العذراء ابنة صهيون. . . من عيَّرت وجدَّفت، وعلى من عليت صوتاً، وقد رفعت إلى العلاء عينيك؟ على قدوس إسرائيل! . . . ولكنني عالم بجلوسك، وخروجك ودخولك، وهيجانك علي. . . أضع خزامتي في أنفك، وشكيمتي في شفتيك، وأردُّك في الطريق الذي جئت فيه. . . فخرج ملاك الرب وضرب جيش آشور. . . فانصرف سنحاريب ملك آشور، وذهب راجعاً وأقام في نينوى، وفيما هو ساجد في بيت نسروخ إلهه ضربه أدرمالك وشرآصر ابناه بالسيف». (إشعياء ٣٧: ٢١ ـ ٣٨).

فيتضح مما سبق: أنه ليس لظلم سنحاريب فقط كان هلاكه على أرض يهوذا، وإنما لأن ملكها حزقيا حينئذ كان متبعاً لطريق الرب، ولو كان غير ذلك لأهلكهما الرب معاً بيدٍ ثالثة تعبده وتتبعه، وهذا هو منهج الرب في العهد القديم الذي علينا أن ندركه بوضوح، وتوجد أمثلة عديدة تؤكده، وإن كان من عيوب العهد القديم تبعثر موضوعاته، وعدم ورودها كاملة كل حين، رغم التكرار المرهق فيه، مع زيادة عباراتٍ أحياناً قد تقلب الأمور رأساً على عقب.

وبهذا يمكننا أن نستنتج أن شلمنأسر ملك آشور كان مع الرب فمكَّنه الرب من إسرائيل حين ابتعادها عن الرب، وأن كل كلامٍ غاضبٍ من الرب على أشور في العهد القديم يُقصد به عهد سنحاريب.

* وتأكيداً للمنهج السابق، نطالع ما كان من شؤون الملوك الكلدانيين، ملوك

بابل، حيث خضعت أورشليم الظالمة لسنوات طويلة لحكم نبوخذ ناصر البابلي، حيث حكمها ملوك يهوذا بالتبعية له، إلى أن حكمها صدقيا، فصار أمر اليهود ميؤوساً منهم «حتى ثار غضب الرب على شعبه حتى لم يكن شفاء، فأصعد عليهم ملك الكلدانيين» الذي أتى بهم جميعاً إلى بابل (أخبار الأيام الثاني ٣٦ : ١٦ ـ ١٧) بعد التخريب والتدمير[١]، وهو ما يُعرف بالسبي البابلي[٢].

والرب هو الذي أعطى أورشليم لنبوخذ ناصر؛ إذ يقول:

«إني أنا صنعت الأرض والإنسان والحيوان. . . وأعطيتها لمن حسُن في عيني، والآن قد دفعت كل هذه الأراضي ليد نبوخذ ناصر ملك بابل عبدي. . . فتخدمه كل الشعوب وابنه وابن ابنه، حتى يأتي وقت أرضه أيضاً، فتستخدمه شعوب كثيرة وملوك عظام، ويكون أن الأمة التي لا تخدم نبوخذ ناصر ملك بابل، والتي لا تجعل عنقها تحت نير ملك بابل، إني أعاقب تلك الأمة بالسيف والجوع والوباء. . . والأمة التي تُدخل عنقها تحت نير ملك بابل وتخدمه، أجعلها تستقر في أرضها، يقول الرب، وتعملها وتسكن بها». (إرميا ٢٧ : ٥ ـ ١١).

كما دعا الرب المسبيين من يهوذا إلى بابل إلى:

---

(١) انظر: أخبار الأيام الثاني (٣٥ ـ ٣٦) لمعرفة أحوال ملوك يهوذا، مما أدى لخضوعها لملك بابل نبوخذ ناصر. وفي إرميا (٣٩ : ٦ ـ ١٠)، يتضح أن من استسلم للسبي من يهوذا لم يُقتل، وأن الفقراء منها الذين لم يكن لهم شيء، أُعطوا كروماً وحقولاً وتُركوا فيها.

(٢) انظر: م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ترجمة د. آحو يوسف، ص١٧٢. وهو يوضح أن السبي البابلي في عهد نبوخذ نصر جرى على ثلاث دفعات: في عام ٥٩٧، ثم في عام ٥٨٦، وأخيراً عام ٥٨١ق. م. وأما العدد العام لليهود الذين وُجدوا في الأسر البابلي فلا يقبل التحديد؛ لأن التوراة تُورد أرقاماً مختلفة ومتناقضة في مختلف الأماكن (ملوك ثاني ٢٤ : ١٤، إرميا ٥٢ : ٢٨ ـ ٣٠).

«ابنوا بيوتاً واسكنوا، واغرسوا جنات وكلوا ثمرها، خذوا نساءً ولِدوا بنين وبنات، وخذوا لبنيكم نساء وأعطوا بناتكم لرجال فيلدن بنين وبنات، واكثروا هناك ولا تقلوا، واطلبوا سلام المدينة التي سبيتكم إليها، وصلُّوا لأجلها إلى الرب؛ لأنه بسلامها يكون لكم سلام» (إرميا ٢٩ : ٤ ـ ٧).

وقد نبه الرب اليهود ألا يهربوا من وجه الملك البابلي متجهين إلى مصر؛ لأن الرب سيرسل نبوخذ ناصر إلى مصر كذلك ليكسر أنصاب بيت شمس التي فيها، ويحرق بيوت آلهة مصر بالنار (إرميا ٤٣ ـ ٤٤).

النصوص الأخيرة مليئة بالمعاني القوية التي يمكن استنباطها بسهولة، ومن ذلك:

ـ نبوخذ ناصر هو عبد لإله إسرائيل مع أنه ليس من بني إسرائيل، مما يعني أن إله إسرائيل هو إله العالمين.

ـ نبوخذ ناصر كان مؤمناً بالله في زمنٍ كانت أمم كثيرة عاصية، كمصر وبني إسرائيل وغيرهما. . . فبعث الله نبوخذ ناصر عبده ليؤدب هذه الأمم، ويقضي على أوثانها، ويُعلي كلمة الله[1].

ـ طالب الرب هذه الأمم بأن تعود عن عصيانها، وتستسلم لنبوخذ ناصر؛ ولأن الملوك تمثِّل شعوبها[2] فقد دعا الرب المسبيين إلى بابل من بني إسرائيل

---

(١) ومع ذلك تظهر صورة ملك بابل نبوخذ ناصر مختلفة في أماكن أخرى، مثل (إرميا ٥٠ : ١٧ ـ ١٨) وغيرهما، وهذا يدل على تناقض هذه الفكرة في العهد القديم، أو أن نبوخذ ناصر مرَّ بمراحل مختلفة من ضعف الإيمان وقوته.

(٢) حيث نجد رئيس شُرَط نبوخذ ناصر يعلم كذلك مراد الرب من معاقبة شعبه بني إسرائيل؛ إذ يخاطب إرميا قائلاً: «إن الرب إلهك قد تكلم بهذا الشر على هذا الموضع، فجلب الرب =

بالتزاوج مع البابليين آنذاك؛ لأن البابليين أمة مؤمنة، ولا ضير على بني إسرائيل من التزاوج معهم[1]، وهذا بخلاف ما كان من أمر الرب حيث منع بني إسرائيل من التزاوج مع أهل كنعان لكفرهم (ملاخي ٢: ١١ ـ ١٢) وغيره...

ـ في كلام الرب لنبوخذ ناصر وتمليكه على الأمم (إرميا ٢٧)، جاءت عبارةٌ تنبيء بانتهاء مملكته في عهد أحد أبنائه (٢٧: ٧)، وهو بيلشاصر؛ لأنه ابتعد عن طريق الرب، كما يتضح في (دانيال ٥).

وبالفعل تسقط مملكته بيد داريوس المؤمن بالله، ملك مادي وفارس، الذي يقول:

«من قبلي صدر أمرٌ بأنه في كل سلطان مملكتي يرتعدون ويخافون قدام إله دانيال؛ لأنه هو الإله الحي القيوم إلى الأبد، وملكوته لا يزول، وسلطانه إلى المنتهى، هو يُنجي ويُنقذ ويعمل الآيات والعجائب في السماوات وفي الأرض...» (دانيال ٦: ٢٦ ـ ٢٧).

إذن يتضح مما سبق: أن منهج الرب متماسكٌ قويٌّ، فهو ـ أي: الرب ـ لا يُفضِّل أمةً على غيرها إلا بالتقوى، وقد تغيَّر حال الملوك الكلدانيين، وانتشر فيهم الضلال والابتعاد عن الرب، وكلام دانيال عن بيلشاصر واضح في ذلك:

= وفعل كما تكلم؛ لأنكم أخطأتم إلى الرب ولم تسمعوا لصوته، فحدث لكم هذا الأمر» (إرميا ٤٠: ٢ ـ ٣).

(١) انظر: (إرميا ٢٩: ٤ ـ ٧)، وهناك اتجاه معارض يرفض هذا الزواج تمسك به شمعيا النحلامي، والذي عدَّ إرميا مجنوناً لقوله السابق (إرميا ٢٩: ٢٤ ـ ٢٨)، فغضب الرب على شمعيا لأنه لم يرسله ليقول ذلك (إرميا ٢٩: ٣٠ ـ ٣٢). وقد تابع حزقيال إرميا (٤٧: ٢١ ـ ٢٣)، وخالفه عزرا (عزرا ٩ ـ ١٠).

«وأنت يا بيلشاصر لم تضع قلبك. . . بل تعظَّمت على رب السماء، فأحضروا قدامك آنية بيته، وأنت وعظماؤك وزوجاتك وسراريك شربتم بها الخمر، وسبَّحت آلهة الفضة والذهب والنحاس والحديد والخشب والحجر التي لا تُبصر ولا تسمع ولا تعرف، أما الله الذي بيده نسمتك، وله كل طرقك فلم تمجده، حينئذ. . . أحصى الله ملكوتك وأنهاه. . . قسمت مملكتك وأعطيت لمادي وفارس» (دانيال ٥ : ٢٢ ـ ٢٨).

ولهذا ظهرت في العهد القديم أمة جديدة لتحمل راية الدعوة إلى الله، أمة مؤمنة، هذا فقط ما يميزها، وخضعت لها كل الشعوب التي خضعت للكلدانيين، ومن بينهم بنو إسرائيل الذين لم يكونوا حينئذ مؤهلين لحمل تلك الراية، فاستمروا في سبيهم حتى عهد كورش[1] الملك الثاني لمادي وفارس.

ونجد صدى المنهج السابق في القرآن الكريم حين نقرأ قوله تعالى:

---

(١) ما يؤكد خلافة كورش لداريوس ما جاء في (دانيال ٦ : ٢٨ : فنجح دانيال هذا في ملك داريوس وفي ملك كورش الفارسي)، وهذه الإضافة بالطبع من كاتب سفر دانيال، وليس هو دانيال نفسه. وداريوس المذكور هنا هو داريوس المادي (دانيال ٥: ٣٠ ـ ٣١): «في تلك الليلة قُتل بليشاصر ملك الكلدانيين، فأخذ المملكة داريوس المادي وهو ابن اثنين وستين سنة».

ويلاحظ أن سفر دانيال انفرد بالحديث عن داريوس المادي، والواضح أن حكمه لم يدم طويلاً؛ لأنه حكم وهو كبير في السن. وفي سفر أخبار الثاني ٣٦: ١٧ ـ ٢١ ينتقل الكلام من المملكة الكلدانية إلى المملكة الفارسية دون ذكر الملك المادي داريوس، والذي وضَّح دانيال اتحاد مملكته بمملكة فارس بهذه المرحلة، أما تاريخياً فلم يثبت وجود إمبراطورية للميديين بين سقوط بابل وتأسيس الإمبراطورية الفارسية. (انظر: د. محمد خليفة حسن، د. أحمد هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم، ص٢٠٤).

﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٥].

وكذا: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم ﴾[محمد: ٣٨].

وقوله تعالى، ومما أوحى به إلى نبيه موسى عليه السلام:

﴿ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا ۖ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[الأعراف: ١٢٨].

* * *

المبحث الخامس

الأرض ما بعد السبي البابلي

سَبْيُ بني إسرائيل إلى بابل كان لأجَلٍ معلومٍ، كما أخبر الرب إرميا (أخبار الأيام الثاني ٣٦: ٢١) وهو لتمام السبعين سنة، بعدها يُسمح لهم بالعودة إلى أرض كنعان.

وهذه العودة مشروطة بانصلاح حالهم:

«فإن رددت في قلبك بين جميع الأمم الذين طردك الرب إلهك إليهم، ورجعت إلى الرب إلهك، وسمعت لصوته حسب كل ما أنا موصيك به اليوم، أنت وبنوك، بكل قلبك وبكل نفسك، يرُدُّ الرب إلهك سبْيَك ويرحمك، ويعود فيجمعك من جميع الشعوب الذين بدَّدك إليهم الرب إلهك. . .» (تثنية ٣٠: ١ ـ ٤).

وهذا ينسجم مع سبب إخراجهم وسبْيِهم، والذي كان لكفرهم، والذي يؤكده العهد القديم مراراً: «طوفوا في شوارع أورشليم وانظروا، واعرفوا وفتشوا في ساحاتها، هل تجدون إنساناً أو يوجد عامل بالعدل فأصفح عنها» (إرميا ٥: ١).

وعندما لم يوجد، كان السبي[1].

ولهذا قبل عودتهم سيقضي الرب على كل الخاطئين منهم:

«لأنه هاأنذا آمر فأُغربل بيت إسرائيل بين جميع الأمم كما يُغربَل في الغربال، وحبة لا تقع إلى الأرض. بالسيف يموت كل خاطئي شعبي القائلين: لا يقترب الشر، ولا يأتي بيننا. . . ها أيام تأتي. . . وأردُّ سَبْي شعبي إسرائيل فيبنون مدناً خربة ويسكنون. . .» (عاموس ٩: ٩ ـ ١٤)[2].

ثم بعد العودة ستشاركهم أمم كثيرة في عبادة الرب على هذه الأرض:

«هكذا قال الرب: على جميع جيراني الأشرار الذين يلمسون الميراث الذي أورثته لشعبي إسرائيل: هاأنذا أقتلعهم عن أرضهم، وأقتلع بيت يهوذا من وسطهم، ويكون بعد اقتلاعي إياهم، أني أرجع فأرحمهم، وأردُّهم كل واحد إلى ميراثه، وكل واحد إلى أرضه، ويكون إذا تعلموا علماً طرق شعبي أن يحلفوا باسمي: حيٌّ هو الرب، كما علموا شعبي أن يحلفوا ببعل، أنهم يبنون في وسط

---

(١) ومع ذلك نجد في أماكن كثيرة في العهد القديم عدم تقييد عودة بني إسرائيل بصلاح حالهم، كما في (حزقيال ٢٨: ٢٥ ـ ٢٦)، (٣٩: ٢٥ ـ ٢٨). . .، وبالتالي يجب حمل المطلق على المقيد. ويشتمُّ البعض من هذه النصوص وأمثالها: (إرميا ٣: ١ ـ ٤، ٢٣: ٣ ـ ٥، ٣٠: ٣ ـ ١٦، ٣١: ٣، ٩، ٢٠)، أنها كانت من أسباب ظهور الفكر الصهيوني الذي عدَّ فلسطين ملكاً لليهود. انظر في ذلك: د. بكر زكي عوض وآخرون، عقائد وتيارات فكرية معاصرة، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ص٧٨ ـ ٨١.

(٢) وآخر السفر (عاموس ٩: ١٥): «ولن يقلعوا بعدُ من أرضهم التي أعطيتهم، قال الرب إلهك» ويرى النقاد أن هذه العبارة في الخصوصية بين الشعب والأرض دخيلة على مادة السفر ونظرته العالمية. انظر: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص١٩٩.

شعبي، وإن لم يسمعوا، فإني أقتلع تلك الأمة اقتلاعاً وأُبيدها، يقول الرب» (إرميا ١٢ : ١٤ ـ ١٧).

وهذا دليل قوي على أن الأرض لله يورثها للصالحين جميعاً، وأن بني إسرائيل لن يعودوا لوحدهم إلى أرض كنعان، بل سيشاركهم فيها آخرون[١]، ولهذا نجد في سفر حزقيال أن تقسيم الأرض بعد العودة سيكون لأسباط إسرائيل، وللغرباء الذين تزاوجوا منهم في فترة السبي:

«فتقتسمون هذه الأرض لكم لأسباط إسرائيل. . . وللغرباء المتغربين في وسطكم، الذين يلدون بنين في وسطكم، فيكونون لكم كالوطنيين من بني إسرائيل، يقاسمونكم الميراث في وسط أسباط إسرائيل، ويكون أنه في السبط الذي فيه يتغرب غريب هناك تعطونه ميراثه، يقول السيد الرب» (حزقيال ٤٧ : ٢١ ـ ٢٣).

وهناك آراء مخالفة تذهب إلى وجوب إخراج الغرباء ومن وُلد منهم، معتبرين أن ما حدث في فترة السبي من هذه الزيجات يُعدُّ خيانة للرب، وتستند هذه الآراء إلى التحريم الأسبق للزواج بأهل كنعان، متناسين الإباحة التي سبقت السبي مباشرة، والتي فصَّلنا فيها القول في المبحث السابق، وجاءت على لسان إرميا (٢٩ : ٤ ـ ٧).

ومن أنصار هذا الرأي عزرا ونحميا[٢]، وما يُستغرب من أمر عزرا وقد كان من المسبيين إلى بابل: أنه يُصرِّح في بداية السفر المنسوب إليه أنَّ عودة بني إسرائيل تمَّت بشكل سلمي؛ حيث أمر الرب الملك الفارسي كورش ليفعل ذلك:

---

(١) وانظر: (زكريا ٨: ٢٠ ـ ٢٢)، و(ميخا ٤: ١ ـ ٤)، وفيهما زيادة توضح أن جميع الأمم تشارك شعب إسرائيل في عبادة الرب نفسه.

(٢) انظر: (عزرا ٩ ـ ١٠) و(نحميا ٩: ٢)، ويعدان من أكثر الأسفار عنصرية في العهد القديم، راجع: يوسف أيوب حداد، هل لليهود حق ديني أو تاريخي في فلسطين، ص١٤٥ ـ ١٥٠.

«وفي السنة الأولى لكورش ملك فارس عند تمام كلام الرب بفم إرميا، نبَّه الرب روح كورش ملك فارس، فأطلق نداءً في مملكته وبالكتابة أيضاً قائلاً: . . . **جميع ممالك الأرض دفعها لي الرب إله السماء**، وهو أوصاني أن أبني له بيتاً في أورشليم التي في يهوذا. من منكم من كل شعبه، ليكن إلهه معه[1]، ويصعد إلى أورشليم التي في يهوذا فيبني بيت الرب إله إسرائيل. . .» (عزرا ١ : ١ ـ ٤).

ولهذا كان حرياً بعزرا أن يتفهم أن رب إسرائيل يريد أن تطيعه كل الشعوب، وله ذلك لأنه إله عالمي، خاصة وأن العهد القديم يصف كورش وهو غير إسرائيلي بأنه مسيح الرب (إشعياء ٤٥ : ٢٧)، والراعي (٤٤ : ٢٨)، وأن الرب خاطبه بقوله:

«هكذا يقول الرب لمسيحه، لكورش الذي أمسكت بيمينه لأدوس أمامه أمماً، . . . لأفتح أمامه المصراعين، والأبواب لا تغلق؛ أنا أسير قدامك والهضاب أمهِّد. . . وأعطيك ذخائر الظلمة وكنوز المخابىء؛ لكي تعرف أني أنا الرب الذي يدعوك باسمك، إله إسرائيل، لأجل عبدي يعقوب. . . أنا الرب وليس آخر، لا إله سواي، نطقتك وأنت لست تعرفني؛ لكي يعلموا من مشرق الشمس ومن مغربها أن ليس غيري. . .» (إشعياء ٤٥ : ١ ـ ٨).

ولن نتغاضى عن الآراء الكثيرة التي ترفض تصوير عودة المسبيين من بني إسرائيل إلى الأرض المقدسة، بأنها عودة إلهية مقدسة، وبالتالي ترفض تصوير الملك الفارسي كورش، بأنه أطاع الرب في ذلك، وأنه إنما فعل ذلك

---

(١) هذه العبارة: (ليكن إلهه معه) من الإضافات التي تناسب نظرة عزرا العنصرية.

لتوطيد دعائم مملكته، فاستمال اليهود لذلك، أو استمالوه هم ليتمكنوا من العودة إلى أرض كنعان، والنتيجة واحدة[1]، خاصةً وأن هذا الملك الفارسي كان يعتنق الديانة الزرادشتية كغيره من الفرس، وهي ديانة تقول بالثنائية، كما تُثبت المصادر التاريخية[2].

ومع ذلك: فإن مما يدعم العهد القديم في تصويره للعلاقة الجيدة بين كورش وبعض من سبقه من الملوك البابليين، وبين رب إسرائيل، أو رب العالمين؛ ما نجده من الإثباتات التاريخية التي أكدت حسن معاملة البابليين لليهود في فترة السبي، حتى إن الكثير منهم لم يرغب بالعودة إلى الأرض المقدسة عندما سُمح لهم بذلك، بسبب الأوضاع الجيدة التي أحرزوها على أرض بابل[3]، وهذا ينسجم مع أوامر الرب لهم

(١) انظر على سبيل المثال: د. حسن ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، ص٦٧. جميل خرطبيل، نقد الدين اليهودي، ص٧٧، فيما ينقله عن الكاتبة ثريا منقوش. د. محمد جلاء إدريس، فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، ص١٨٥ فيما ينقله عبر المؤرخ اليهودي (إيلي برنافي)، بينما هو يعبر عن استغرابه لهذا الأمر بقوله: [ولا أدري حقيقة دوافع كورش الفارسي، وأي إله أوصاه بذلك، أإله فارس أم إله بني إسرائيل؟! فإن كان الأول، فما علاقته ببني إسرائيل، وإن كان الثاني، فذلك تهويد كورش]. وأظن أن الخروج من هذا الإشكال يكون بتصور عالمية إله إسرائيل، وهذا ما أثبته الفصل الأول من هذا الباب، وبأدلة مستقاة من العهد القديم نفسه. وهناك رأي وسط جدير بالذكر، قاله المؤرخ اليهودي يوسف فلافيوس الذي عاش في القرن الأول بعد الميلاد، في مؤلفه حول التاريخ القديم لشعبه، وهو أن اليهود في بابل أخبروا كورش فور دخوله إلى بابل أن انتصاره قد تم التنبؤ به من قِبل نبيهم القديم قبل ما ينوف عن قرنين، وأن ذلك جعل كورش يُصدر مرسومه حول عودة اليهود إلى وطنهم (م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ترجمة د. آحو يوسف، ص١٩٢).

(٢) يوسف أيوب حداد، هل لليهود حق ديني أو تاريخي في فلسطين، ص١٤٤.

(٣) م. س، ص١٣٨، ١٤١. وكذا: م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ترجمة =

بأن يطلبوا سلام المدينة كما ورد في العهد القديم، ويدل على سبيل الظن، على عدم وجود مشكلات عقدية بين أهل الأرض وبين الإسرائيليين المسبيين إليها.

وأمر آخر يدعم الافتراض السابق: هو وجود الدراسات التي تُثبت أن زرادشت جاء بديانة توحيدية، وليست ثنائية في أصلها وحقيقتها، وأن الدراسة الهادئة المتأنية تصل بالمرء إلى هذه النتيجة، ومن الأدلة على ذلك أن اسم أهورامزدا ـ وهو الإله الذي تدعو إليه هذه الديانة ـ يعني: أنا خالق الوجود. . .[1].

وهذا التوجه ينسجم مع تعميم القرآن، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ . . . ﴾[النحل: ٣٦]، فالعقل المسلم لا يتصور وجود أمم كبيرة وقوية كالأمة الفارسية وغيرها، سادت ثم بادت، وليس فيها رسولٌ يدعوها لعبادة الله وحده.

ومن جهة أخرى: فإن استقراء الرسالات أو الديانات المعروفة عبر التاريخ يُعرفنا أن كل واحدة من هذه الرسالات بدأت بعقيدة التوحيد النقية، ثم خالطتها الشوائب والأباطيل مع طول العهد، [فالأشبه أن تكون هذه سنة التطور في الديانات كلها: أن بدايتها دائماً خير من نهايتها][2]. . . وبالتالي يمكن تصور صحة دعوى العهد القديم في مخاطبة الرب لكورش ملك فارس.

= د. آحو يوسف، ص١٨٤، ١٩٢. وكذا: J. M. Powis Smith, The moral life of the Hebrews, ص١٨٧ ـ ١٨٨، فقرة (١٠٦).

(١) انظر: د. حامد عبد القادر، زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين، حياته وفلسفته، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د. ت، ص٧٩ ـ ٨٤. ممدوح الزوبي، هل كان زرادشت نبياً؟! المكتبة الثقافية، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، وهو كتاب صغير الحجم، يُثبت نبوة زرادشت من خلال دراسة حياته وتعاليمه، وموازنة ذلك بحياة الأنبياء المعروفين.

(٢) د. محمد عبدالله دراز، الدين، ص١٧٣ ـ ١٧٤.

أخيراً: إذا كان العهد القديم يركز على عودة المسبيين إلى الأرض المقدسة، وكأنها آخر المطاف، فإن التاريخ يُثبت استمرار تعرُّض هذه الأرض للغزو الخارجي بعد الفارسيين، حيث خضعت للإسكندر المقدوني ٣٣٢ق. م، ثم لحكم البطالسة ٣٢٠ق. م، ثم للسلوقيين ١٦٨ق. م. . .[١] وهكذا إلى أن ظهر المسيح ودعوته . . . ، ثم رسول الإسلام محمد ﷺ.

وإذا كانت الأرض يورثها الله للصالحين، كما استنبطنا من التحليل السابق، ولأن العهد القديم يقف عند مرحلة تاريخية معينة، فهو لا يتمكن من رسم الخطوط النهائية لسيرة الحياة الإنسانية، وسيرة الأرض، والتي إن أردنا أن نعرف أكثر عن حالها، فيجب الاستعانة بالمؤمنين الذين أتوا أخيراً وهم المسلمون، وبكتابهم وما وُجد فيه . . . ولليهود أن يطَّلعوا على ذلك . . .

إذن نستخلص من هذا الفصل: أن وعْدَ الله لبني إسرائيل بتمليكهم أرض فلسطين، أو أجزاء فيها، مرَّ بمراحل عديدة أظهرت المراد منه بوضوح؛ فقد جاء الوعد لإبراهيم عليه السلام ثم لبنيه إسحاق فيعقوب في صورة نبوءة تتحدث عن دخول جيل من هذا النسل للأرض الموعودة، دون تحديد من هو هذا الجيل، وكذا دون تحديدٍ للكيفية التي سيتم بها ذلك.

وبقي الأمر على حاله حتى بُعث موسى عليه السلام، وأخرج بني إسرائيل من مصر بمعجزة عبور اليمِّ، وهنا عاد الرب ليذكر هذا الوعد أمام موسى عليه السلام، ولكنْ طالبه وقومه بأن يدخلوا هذه الأرض مقاتلين لأهلها الذين كفروا وبعدوا عن الرب، فتخاذلَ الشعب وخاف القتال، فغضب الرب على أتباع موسى المتخاذلين، وحكم عليهم بالتيه أربعين سنة، وأخبرهم أن أبناءهم سيكونون أقوى إيماناً منهم،

---

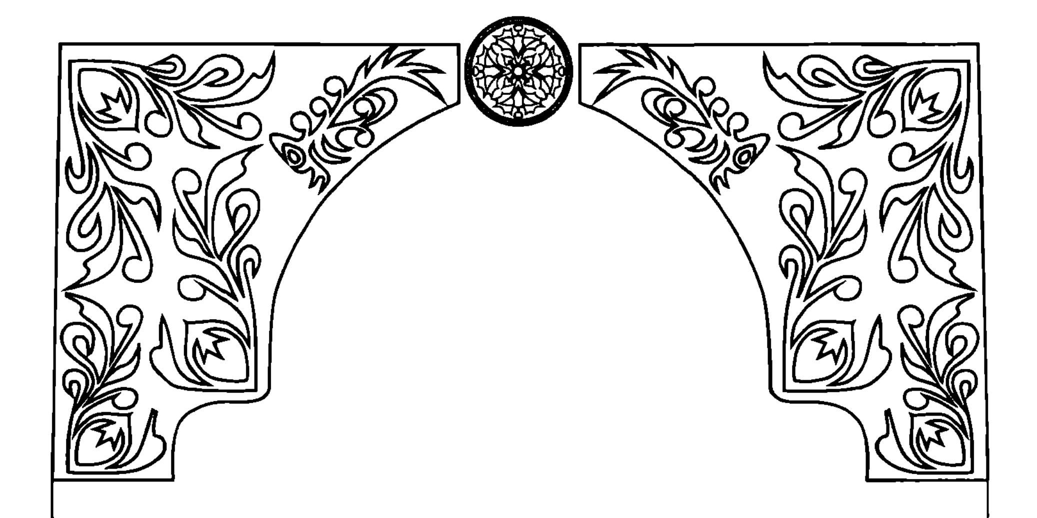
(١) انظر: د. بكر زكي عوض وآخرون، عقائد وتيارات فكرية معاصرة، ص١٥ ـ ١٦ .

ولهذا سيتم لهم دخول الأرض بعد القضاء على المقاتلين فيها.

وهنا نسجل نقطة هامة: وهي أن دخول الشعب الإسرائيلي للأرض تمَّ بعد أن أصبح إيمانهم يؤهلهم لتلك المهمة، ولم يملكوا تلك الأرض بدون وسائل بذلوا فيها دمهم وأرواحهم، ولم يكن الدخول لمجرد التمليك وإنما لنشر الرسالة، وهذا ثابت في العهد القديم.

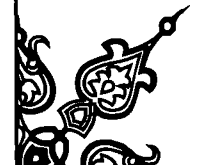
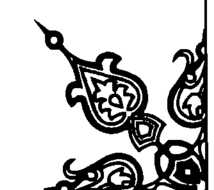
ثم ما حدث بعد ذلك يؤكد المنهج نفسه؛ فعندما تركوا العمل بأمر الرب وتنفيذ وصاياه بعد عدة أجيال منهم، غضب الرب عليهم وشرَّدهم بين الأمم، وأنهى وجودهم على تلك الأرض؛ ليُثبت لهم أن رضاه عنهم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطاعتهم له، ومن ثم يكون وجودهم على الأرض المقدسة، وكذا وجود غيرهم عليها.

❐ ❐ ❐



الباب الثاني

الأخلاق النظرية
المستخلَصة من العهد القديم
في ضوء النظرية الأخلاقية القرآنية



الباب الثاني

الأخلاق النظرية المستخلَصة من العهد القديم في ضوء النظرية الأخلاقية القرآنية

مدخل

إن محاولة دراسة المفاهيم العقدية الأساسية في العهد القديم ـ في الباب السابق ـ، وهي: عقيدة الألوهية، والاختيار، والوعد بالأرض، مكّنتنا من الوقوف على حقيقة هذه المفاهيم، بمرجحاتٍ اعتمدت اعتماداً رئيسياً على نصوص العهد القديم، ثم تأييد القرآن الكريم.

وقد ظهرت هذه العقائد بصورة معتدلة بعيدة عن التطرف؛ فالله في مواضع عديدة من العهد القديم هو إله العالمين الكامل المنزَّه، الذي دعا البشر جميعاً لعبادته، وفي حقبة زمنية معينة أرسل رسوله موسى عليه السلام لهداية بني إسرائيل وغيرهم، وهو لم يفضّل بني إسرائيل على غيرهم من خلقه إلا ضمن معايير عامل بها البشر جميعاً، كما أنه لم يجعل الأرض المقدسة ملكاً أبدياً لهم، وإنما أمرهم بدخولها وتطهيرها من الشرك في زمن محدد، فلما أفسدوا فيها، أخرجهم منها كغيرهم. . .

وبالتالي: فهذه العقائد اليهودية إن لم تؤثر تأثيراً إيجابياً في الأخلاق كأي رسالة إلهية أخرى، فهي لا تؤثر سلباً عليها بحسب هذه النتائج، وهذا ما سيمكّننا من الولوج إلى الدراسة الأخلاقية، دون وجود عقبات في أول الطريق.

وهذه الدراسة المقارنة ـ كما ذكرت سابقاً ـ ستعتمد إلى حدٍّ كبيرٍ

ـ بالنسبة للموقف القرآني ـ على ما قام د. دراز به في دراسته: «دستور الأخلاق في القرآن الكريم»، وقد أتى د. دراز بعمل بديع لم يُسبق إليه، كما أشار هو لذلك[١]، ثم بإقرار كل من قرأ ذلك العمل، فجاءت دراسته بثوب معاصر اعتنى أن يُبرز فيه العناصر النظرية للأخلاق في القرآن الكريم مع تطبيقاتها العملية، فجاءت نتائج عمله مبهرة شكلاً ومضموناً؛ وذلك لأن د. دراز ـ وهو ذو عقلية علمية ـ قد تسلح جيداً بألوان من العلوم والفنون ليخوض غمار تلك التجربة[٢]، ولأن الكتاب الذي تناولته الدراسة هو أعظم وأكمل كتاب عُرف في الأرض بكل ما تضمَّنه، والأخلاق جزء من ذلك.

وقد وصف د. دراز الأخلاق في القرآن الكريم بقوله: [ليس يكفي ـ في الواقع ـ لكي نَصف أخلاق القرآن أن نقول: إنها حفظت تراث الأسلاف ودعمته، وأنها وفقت بين الآراء المختلفة التي فرقت أخلافهم، بل ينبغي أن نضيف: أن الأخلاق القرآنية قد رفعت ذلكم البناء المقدس، وجمَّلته، حين ضمت إليه فصولاً كاملة الجِدَّة، رائعة التقدم، ضمَّت إلى الأبد العمل الأخلاقي[٣]].

ولأن هذه الدراسة ـ التي أقوم بها الآن ـ تُعنى باستنباط الأسس الأخلاقية في

---

(١) في مقدمة كتابه، يوضح د. دراز الأعمال السابقة على عمله، الغربية منها والعربية، وكيف أنه لم يجد عملاً واحداً أخرج الأخلاق النظرية من القرآن نفسه... (انظر: دستور الأخلاق في القرآن، تعريب د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، ص٢ ـ ٨).

(٢) جاء في التقديم لكتاب دستور الأخلاق، توضيح د. محمد بدوي أن د. دراز أمضى خمس سنوات في تحضير درجة الليسانس والتعرف على مناهج الغرب، تلتها ست سنوات أُخرج بعدها هذا العمل الجليل. (انظر: دستور الأخلاق في القرآن).

(٣) دستور الأخلاق في القرآن، ص٩.

العهد القديم مع المقارنة بأخلاق القرآن الكريم؛ فلم أجد أولى من منهج د. دراز لأجعله نبراساً أهتدي به لعملي هذا، وكذا مقارنة ما وصل إليه من مبادىء قرآنية بما جاء في العهد القديم مع الاستفادة من نقده للمذاهب الوضعية في الأخلاق أيضاً، وكذا ما كتبه علماؤنا الأفاضل في ذلك؛ بغية إيجاد أوجه التشابه والافتراق بين الكتابين: (القرآن والعهد القديم) في هذا الموضوع، وليس ذلك بمستبعد؛ لأن العهد القديم يمكن وصفه بأنه كتاب متناقض يحتوي الصالح والطالح، وليس ذا اتجاه واحد سلبي بحيث لا تنفع معه هذه المحاولة.

وقبل الشروع في هذا العمل: قد يكون من المفيد أن نستطلع بعض الآراء التي وردت في بعض المصادر والموسوعات العامة عن الأخلاق في العهد القديم، أو الكتاب المقدس عموماً؛ لتكوين صورة مبدئية قبل أن ندخل في التفاصيل، ومن ذلك:

* إن الكتاب المقدس لا يتضمن لفظاً مختصراً، أو مفهوماً شاملاً يعادل اللفظ الحديث (الأخلاق)؛ لأن هذا اللفظ يميز اليهودية المتأخرة، بينما يوجد في الكتاب ما يشير إلى الوظيفة التربوية التي أتى بها الآباء، فجاء فيه: «اسمع يا ابني تأديب أبيك، ولا ترفض شريعة أمك» (أمثال ١ : ٨)، وهي قريبة المعنى من التوبيخ[١].

* على الرغم من أن الكتاب يحتوي على الكثير من الأخلاقيات، إلا إنه من الخطأ النظر إليه على أنه عملٌ أخلاقيٌّ؛ لأنه يهدف إلى تعليم إرادة الله، دون وجود تمييز واضح بين القانون الأخلاقي والقانون التشريعي، ولهذا لا يحتوي تقريباً وعياً

---

(١) انظر: ج٦/ ٩٣٢ Encyclopaedia Judaica, Ethics, The Ethics in the Bible.

منفصلاً لمملكة الأخلاق[١].

* وكذا لا يوجد في العهد القديم ـ ولا حتى في تعاليم المسيح ـ نظامٌ فلسفيٌ للقيم والمبادئ الأخلاقية، ولا يوجد تشريعات كاملة للسلوك الأخلاقي؛ فقد اهتمَّا بإدارة البشرية، وتعليم طريق في الحياة يتضمن فروضاً أساسية لمعنى الحياة ونهايتها.

ثم هناك بين أخلاق الكتاب من جهة والأخلاق الفلسفية من جهة ثانية فروقٌ أساسية؛ لأن الأنظمة الفلسفية دنيوية؛ فهي تعدُّ الإنسان مركز الكون، بينما الأخلاق الكتابية دينية، وتعدُّ الله هو المركز، فتنطلق الأخلاق الفلسفية من الإنسان وتصبُّ فيه، بينما تهتم الأخلاق الدينية بخير الإنسان، ولكن بما يوافق إرادة الله التي ينقلها الوحي، فتعدُّ الأخلاق الدينية الإنسان حراً ومسؤولاً أمام الله بآنٍ واحد، بينما يقرر الفلاسفة الحرية فقط[٢]. . . وسيأتي بحث ذلك كله.

* **وأخيراً**: ما أفادته بعض الدراسات من أن كتب العهد القديم التي استوعبت عدة قرون، تعكس أحوالاً وعقائد متنوعة ذات صفة تطورية، انتهت بالتوحيد والأخلاق التوحيدية التي أتى بها الأنبياء أخيراً[٣]؛ ولهذا فمن غير المسَوَّغ التعامل مع الكتاب وحده؛ لعدم وجود مبادئ كلية، وقواعد واضحة، فبدلاً من نظام أخلاقي واحد، هناك أنظمة متميزة عن بعضها البعض.

---

(١) انظر: Encyclopedia of Ethics, **(Jewish ethics: Biblical and Talmudic Ethics)**, Ed. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, Second Edition 2001 Routledge, New York and London.

(٢) انظر: Essays in old testament ethics, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus, by Millar Burrows, p227 _ 228.

(٣) تمت مناقشة فكرة تطور التوحيد في فصل عالمية الإله، من الباب الأول.

ومع ذلك، وبرغم هذه التصورات العامة، فيمكن التسليم بوجود مبدأ واحد يظهر من خلال الواجبات والقيم في الكتاب كله، وهو وحدة وقداسة الإله الخالق للإنسان، واعتبار حياة الإنسان هدفاً لعقيدة الكتاب وأخلاقه[١].

هذه الآراء مفيدة للدارس، فإنه إذا تصور أحدٌ وجود تناسق وتناغم تام بين أجزاء العهد القديم كاملةً فلربما أحس بالإحباط، ولكن هذه الدراسة تُقر أولاً بوجود التناقض وتُظهره، ثم تهدف بعد ذلك إلى لملمة ما تبعثر من فكر نقي متجانس قد يشكِّل وحدةً متسقةً تُعبِّر عن الأصل القديم للعهد القديم (التوراة) في الجانب الأخلاقي[٢].

وهذا الأمر يدخل ضمن حيز الإمكان؛ لأن من علمائنا من يؤيد وجود تشابه بين القرآن الكريم والعهد القديم، وهذا يعني وجود بعض الحق فيه[٣]، وهذه

---

(١) انظر: Wikipedia, the free encyclopedia, Ethics in the Hebrew Bible.

(٢) يؤيد الدارسون للعهد القديم وجود نوع من الاتساق العام في أحداثه التاريخية مثلاً، يقول د. محمد خليفة حسن: [وعلى الرغم من... الانقطاع في سرد الأحداث التاريخية، إلا أن هناك نوعاً من الاتساق العام، يمكن الوصول إليه عن طريق الربط بين الروايات التاريخية المتفرقة؛ إذ كثيراً ما يحدث أن يتوقف السرد التاريخي أو يختفي فجأةً ليظهر من جديد في مكان آخر، دون أن تنقطع العلاقة بين الفقرة التي توقَّف عندها عرض الأحداث التاريخية والفقرة التي تبدأ معها الرواية التاريخية من جديد]. (انظر: اتجاهات نقد العهد القديم، ص١٩١).

(٣) من الأقوال التي تؤيد وجود توافق تاريخي بين القرآن الكريم والعهد القديم، يقول د. حسن الباش: [ولكن للحقيقة والموضوعية نجد أن في التوراة كثيراً مما في القرآن في خطوطه العامة، والقرآن الكريم يتحدث في أكثر من موضع أن التوراة حُرِّفت، ولم تشر آية واحدة إلى أن التوراة كلها قد حُرِّفت]. (انظر: القرآن والتوراة. أين يتفقان وأين يفترقان، ج١/ ١١ ـ ١٢). ويقول د. محمد عبدالله دراز في التوافق الأخلاقي بين الكتابين: =

المحاولة ستتذرع كذلك بمن يرى أن للأخلاق اليهودية وحدة داخلية متجانسة، رغم تفرق الأقوال في الكتاب، وأنه على الدارس أن يحوِّل هذه الأقوال المتفرقة إلى وحدتها المتجانسة[1].

* * *

= [فعلينا إذن أن نكتفي بالقول بأنه عندما يشترك هذان الكتابان في الحديث عن موضوع واحد، فإن جوهر المعنى يتشابه بينهما بشكل يستلفت النظر، بحيث يكاد ينحصر الاختلاف في فروق طفيفة وثانوية، مع تميز النص القرآني في الغالب باتزانه واتجاهه نحو استخلاص العبر والدروس من كل عرض]. (انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة محمد عبد العظيم علي، مراجعة وتقديم د. السيد محمد بدوي، دار القلم، القاهرة، والكويت، ط٥، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ص١٨٦).

(١) انظر: J. M. Powis Smith, The Moral life of the Hebrews, p10، مع العلم أن المؤلف اهتمَّ بدراسة الأخلاق العملية، بترتيب زمني لظهور الأسفار.



الفصل الأول

الإلزام

المبحث الأول

مصادر الإلزام الأخلاقي في القرآن والعهد القديم

يتفق الكثير من الباحثين قديماً وحديثاً على أن أيَّ مذهب أخلاقي لا بد أن يستند إلى فكرة الإلزام، فهو القاعدة الأساسية التي يدور حولها كل النظام الأخلاقي، ولأنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإن عُدمت المسؤولية فلا يمكن أن توجد عدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى ويفسد النظام[1]، ومع ذلك فقد وُجِدت بعض الفلسفات الأخلاقية وهي تخلو من سلطة الإلزام؛ كخلو نظرة فلاسفة اليونان من ذلك[2].

وتتعدد أشكال مصادر الإلزام عند القائلين بلزومه إلى شكلين رئيسيين: مصدر خارجي يمثله رأي الجماعة، أو الدين، ومصدر داخلي هو العقل أو المنفعة[3].

---

(١) د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٢١. ويتفق معه كذلك: د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ص١٠، وهو ينقل عن د. سيد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٧م، ص٦٧. وانظر: د. محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص١٢٣.

(٢) انظر: د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص١١٠.

(٣) د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، دراسة مقارنة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٣م، ص٢١٩.

وقبل أن يحدد د. دراز مصدر الإلزام في القرآن الكريم ـ وهو أحد شطري هذه الدراسة ـ فقد نقد المذاهب الأخلاقية الوضعية، التي تجعل من الضغط الاجتماعي أو قوة الجذب مصادر للإلزام الخلقي؛ لأنها تُلغي دور العقل، وتجعل الإنسان مسلوب الإرادة أمام غرائزه وعواطفه.

بينما وافق كانْت في مذهبه الذي يعتمد على دور العقل بوصفه مصدراً للإلزام، ولكن كانْت أعلى من شأن العقل حتى اقتصر عليه، وعدَّه السلطة العليا؛ إذ تتوفر فيه صفتا الأخلاقية والشمول، وهو يحكم الأشياء بقانون عدم التناقض[١]. . .

غير أن د. دراز يُجري تعديلاً على هذا التوجه، بأن يبيِّن أن العقل الإنساني يخضع بطبعه وفطرته للعقل الإلهي، والدليل على ذلك أن العقل الإنساني لا يمنح نفسه قانونه، وإنما يتلقاه معَدّاً، على أنه جزء من كيانه، ثم يفرضه على إرادته، وأن هذا القانون قد سبق وضعه وجود العقل، وأن صانع العقل طبعه فيه فكرةً فطريةً لا يمكن الفكاك منها؛ ولهذا يكون معنى قولنا أن يستنصح المرء عقله: أنه يقرأ في كتاب فطرته النقية ما سبق أن فطرها الله عليه.

وإذا كان صانع العقل وصانع القانون واحداً، وهو الله سبحانه وتعالى؛ فهو بالتالي مصدر الإلزام الأخلاقي[٢]، وقد عبَّر عن مراده في الإسلام بأشكال أربعة هي: القرآن، أو: (كلمة الله)، والسُّنة، أو: (ما نُقل عن الرسول ﷺ)،

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٢٣ ـ ٣٣، وتحديداً ص٢٣ ـ ٢٤، ٢٦، ٣٣. وانظر في تفصيل مذهب كانْت، والمذاهب الاجتماعية المذكورة: د. محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، دار الكتاب العربي، مصر، ط٣، ١٣٧٣هـ، ١٩٥٣م، ص٢٦٨ ـ ٢٧٨، ٢٩٢ ـ ٩٣٢.

(٢) قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[الأنعام: ٥٧، يوسف: ٤٠]، وقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾[الأنعام: ٦٢]، وقال: ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾[الرعد: ٤١].

والإجماع، أو: (الحكم المجتمع عليه من علماء الأمة)، وأخيراً القياس، أو: (الحكم بطريق التناظر)[١]. . .

وفي اليهودية كذلك، وفي **العهد القديم** تحديداً، فإن الله هو مصدر الإلزام الأخلاقي، فقد وصِف كملك حاكم أزلي وأبدي: «الرب يتسلط عليكم» (القضاة ٨: ٢٣)، «ليسجد للملك رب الجنود» (زكريا ١٤: ١٧)، و«منذ الأزل أنت» (مزمور ٩٣: ٢).

ومملكته أبدية باقية لكل الأجيال: «ملكك ملك كل الدهور وسلطانك في كل دور فدور» (مزمور ١٤٥: ١٣).

وملكه يحمل مضموناً أخلاقياً: «العدل والحق قاعدة كرسيّه» (مزمور ٩٧: ٢)، ومظهراً كونياً: «تثبت المسكونة فلا تتزعزع، يدين الشعوب بالاستقامة» (مزمور ٩٦: ١٠).

وقانونه هو الأصلح للإنسان: «قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح . . .» (ميخا ٦: ٨)[٢].

والمظهر الأعلى للمنزلة الأخلاقية يكون بالسير في طريق الله والتشبُّه به «فالآن يا إسرائيل! ماذا يطلب منك الرب إلهك إلا أن تتقي الرب إلهك لتسلك في كل طرقه وتحبه، وتعبد الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك» (تثنية ١٠: ١٢)[٣].

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٣٤ ـ ٥٢، وتحديداً ص٣٤ ـ ٣٦.

(٢) انظر: Essays in old testament ethics, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus, by Millar Burrows, p230_231. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٤٧.

(٣) انظر: Wikipedia, the free encyclopedia, Ethics in the Hebrew Bible.

ولهذا كما يرى Lazarus، فالقانون الأخلاقي الإلهي لا يعبِّر عن أوامر وإرادة الله، بل هو منبثق عن الله، أي: عن كماله وطبيعته الأخلاقية اللامتناهية؛ ولذلك فإن أساس هذا القانون: «يجب أن تكون مقدساً لأن الله مقدس» وليس لأن الله يأمر بذلك[١].

بينما يستشف البعض من العهد القديم أن الأخلاق واجبة النفاذ على الله كما البشر، واستدلوا على ذلك بمراجعة الآباء أو الأنبياء له في بعض المواقف، كما حدث عندما كلم إبراهيم عليه السلام الله ﷻ في شأن سدوم وعمورة الذين أراد الله إبادتهم، فقال إبراهيم: «. . .أَدَيَّانُ كلِّ الأرض لا يصنع عدلاً؟» (تكوين ١٨ : ٢٥)[٢]. . .

ومع أن ظاهر العبارة استنكار إبراهيم فِعل الرب، وتذكيره بالعدل الذي وضعه بنفسه، ومطالبته له بتطبيقه، إلا أنه بالعودة للحوار الذي تمَّ بين الرب وإبراهيم عليه السلام في العهد القديم بشأن ذلك، يتضح أن الرب لم يكن ظالماً في حكمه، وقد بيَّن لإبراهيم أنه لو وُجِد مؤمنون في سدوم لما كان هلاكها، فسكت إبراهيم عليه السلام عند ذلك (تكوين ١٨ : ١٦ ـ ٣٣).

وبهذا يمكن فهم كلام إبراهيم عليه السلام على أنه سؤال أو استفسار[٣]،

---

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, Foundation of Judaism, translated by Henriette Szold, p112.

(٢) انظر: Douglas A. Knight, Old Testament Ethics, Article appeared in the Christian Century January 20, 1982, p55. (فقرة ٤). وكذا: Encyclopedia of Ethics, Jewish ethics, Biblical and Talmudic Ethics.

(٣) لقد سبق ذكر سؤال إبراهيم عليه السلام في القرآن، ص٩٣ من هذا البحث.

ويسمو الرب عن أن يخطئ فيتراجع، وقد جاء في إشعياء: «لأنه كما علت السماوات عن الأرض، هكذا علت طرقي عن طرقكم، وأفكاري عن أفكاركم» (إشعياء ٥٥ : ٩)، فالله يتجاوز العدالة الأخلاقية التي رسمها الكتاب، وهو أعلى من كل مقدس[١].

ويتكرر الأمر عندما راجع موسى عليه السلام الربَّ في إهلاك بني إسرائيل بعد عبادتهم للعجل، فيظهر في العهد القديم قول موسى للرب: «. . .ارجع عن حمو غضبك، واندم على الشر بشعبك» (خروج ٣٢ : ١٢).

ورغم أن الرب ندم: «فندم الربُّ على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه» (٣٢ : ١٤)، إلا أن موسى أمر شعبه في ذلك اليوم بقتل المخطئين منهم، «فوقع من الشعب في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل» (٣٢ : ٢٨)، وجاءت آخر عبارة في هذه الحادثة كما يلي: «فضرب الرب الشعب؛ لأنهم صنعوا العجل الذي صنعه هارون» (خروج ٣٢ : ٣٥)[٢].

إذن لم يرجع الرب عن غضبه، ولم يُصدر حكماً ثم تراجع عنه، بل عاقب من أذنب بعبادة العجل من بني إسرائيل بقتلهم، فالفقرة التي تتحدث عن ندم الرب لا معنى لوجودها في السياق المذكور، ولا فائدة منها، وما هي إلا محاولة للإساءة

---

(١) انظر: Encyclopaedia Judaica, Ethics, The Ethical and the Metaethical ج٦/ ٩٤١ ـ ٩٤٢.

(٢) يبدو أن الفقرة الأخيرة فيها خطأ، ولعل الصواب هو: «فضرب الرب الشعب لأنهم عبدوا [وليس صنعوا] العجل الذي صنعه هارون». مع العلم أن القرآن الكريم برَّأ هارون عليه السلام من هذه التهمة التي ألصقها اليهود به. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَٰرُونُ مِن قَبْلُ يَٰقَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦ وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ فَٱتَّبِعُونِى وَأَطِيعُوٓا۟ أَمْرِى﴾[طه: ٩٠]. وبيَّن أن السامريَّ هو المدان في هذا الانحراف، في الآيات من ٩٥ ـ ٩٧ من سورة طه.

إلى الله في العهد القديم من قِبَل بعض الأيدي الآثمة، وهي تناقض ما سبق نقله في أماكن أخرى من العهد القديم، والتي تشيد بحكم الله الأزلي والأبدي والعادل والمستقيم. . .

ومع ذلك: لم يَسلم العهد القديم في مواضع أخرى كذلك، وبالتالي لم يَسلم الملزم الأخلاقي فيه ـ وهو الله ﷻ ـ من أن تُنسب إليه بعض النقائص التي لا تليق؛ فهو كما يندم فإنه يحزن، وينسى، ويتعب. . . فها هو يحزن لأنه خلق الإنسان، وذلك عندما وجد معظم خلقه لا يعبدونه ويفعلون الشر في الأرض: «فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض، وتأسَّف من قلبه» (تكوين ٦: ٦)[1].

وها هو بعد الطوفان يقيم عهده مع نوح، ويعده بأن لن يكون هناك طوفان آخر على هذه الأرض (تكوين ٩: ١١)؛ ولكي يذكر هذا الميثاق فقد جعل علامةً لذلك، ألا وهي قوس قزح: «فمتى كانت القوس في السحاب، أبصرها لأذكر ميثاقاً أبدياً بين الله وبين كل نفس حية في كل جسد على الأرض» (تكوين ٩: ١٦). فهل يحتاج الرب لوسيلة ليذكر عهده؟!

ويتكرر الأمر عندما أراد الرب ضرب بيوت المصريين؛ إذ أمر اليهود أن يضعوا من دم الفصح على القائمتين والعتبة العليا في البيوت التي يأكلونه فيها: «ويكون

---

(١) منهج علماء اليهود في تفسير هذا النوع من الشواهد هو التأويل، يقول ابن كمونة: [وقد نطقت التوراة وكتب النبوات بأن الله لا يصح عليه الندم، فلا بد من حمل الندم المنسوب إليه على التأويل. . . وذاك أنه لما أهلك الله تعالى الخلائق بالطوفان، أخبر قبل ذلك أنه يهلكهم، وعبَّر عن ذلك بأنه ندم على خلقهم، تمثيلاً بمن يندم على شيء فعله، يستدرك ذلك بترك فعله ونسبة الغضب إليه لمثل ذلك؛ فإن الغضبان من شأنه أن ينتقم ممن غضب عليه، فلهذا عبَّر عن انتقامه ﷻ بالغضب]. (انظر: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص٣٤ ـ ٣٥).

لكم الدم علامة على البيوت التي أنتم فيها، فأرى الدم وأعبر عنكم. . .» (خروج ١٣ : ١٢).

ومع ذلك فقد اختلف الأمر في حوادث أخرى مشابهة:

فعندما ضرب الرب المصريين بالذباب، وكان ذلك من جملة الآيات التي أيَّد بها الربُ موسى عبده؛ أن الرب لم يكن بحاجة لوسيلة تساعده ليميز المصريين عن غيرهم، بل قال الرب: «ولكن أُميز في ذلك اليوم أرض جاسان[1]، حيث شعبي مقيم حتى لا يكون هناك ذبّان؛ لكي تعلم أني أنا الرب في الأرض» (خروج ٨: ٢٢).

وقد بيَّن الرب مراده في الشاهد، بأن تفريقه بين المصريين وبيوتهم، وبين بني إسرائيل وبيوتهم، وقدرته على التحكم بتلك الحشرات في تحديد المكان الذي تذهب إليه؛ إنما هو دليل على ربوبيته (جلَّ وعلا)، وهذا يعني أن عدم قدرته على التمييز دون وسائل يعني عدم استحقاقه ليكون إلهاً متفرداً، وبهذا يتضح التشويه الذي أصاب النصوص السابقة، والغرض الذي شُوِّهت لأجله، وهو النَّيل من سمو إله العهد القديم.

وترد حادثة أخرى تؤكد قدرة الرب على التمييز بين أملاك المصريين والإسرائيليين دون وسيلة مساعدة، وذلك عندما أهلك مواشي المصريين، فقد جاء في ذلك: «ويميز الرب بين مواشي إسرائيل ومواشي المصريين، فلا يموت من كل ما لبني إسرائيل شيء» (خروج ٩: ٤) وجعل ذلك آية لفرعون وقومه.

ومن الشواهد التي تنزه الإله في العهد القديم عن صفات النقص السابقة،

---

(١) وهي تقع على نيل مصر، أسفل الدلتا، كما تُظهر الخرائط التوضيحية المرفقة بنسخة الكتاب المقدس.

والتي تجعله جديراً بمكانته نجد:

«نصيح إسرائيل لا يكذب ولا يندم؛ لأنه ليس إنساناً ليندم» (صموئيل الأول ١٥ : ٢٩)[١].

و: «هكذا قال رب الجنود: كما أني فكرت في أن أسيء إليكم حين أغضبني آباؤكم... ولم أندم، هكذا عدت وفكرت في هذه الأيام أن أحسن إلى أورشليم وبيت يهوذا، لا تخافوا» (زكريا ٨: ١٤ ـ ١٦).

و: «إنه لا ينعس ولا ينام حافظ إسرائيل» (مزمور ١٢١ : ٤). و: «الرب خالق أطراف الأرض لا يكلُّ ولا يعيا» (إشعياء ٤٠ : ٢٨).

وكذا هو يعلم الغيب، كما تنبأ مثلاً على تمرد الشعب قبل دخوله إلى الأرض المقدسة؛ إذ يقول لموسى عليه السلام: «ها أنت ترقد مع آبائك، فيقوم هذا الشعب ويفجر وراء آلهة الأجنبيين في الأرض الذي هو داخل إليها... إني عرفت فكرَهُ الذي يفكر به اليوم قبل أن أُدخله إلى الأرض كما أقسمت» (تثنية ٣١: ١٦، ٢١).

ويقول داود عليه السلام في معرفة الرب للغيب: «يا رب! قد اختبرتني وعرفتني، وأنت عرفت جلوسي وقيامي، فهمت فكري من بعيد؛ لأنه ليس كلمة في لساني إلا وأنت يا رب عرفتها كلها... الظلمة أيضاً لا تظلم لديك، والليل مثل النهار يضيء» (مزمور ١٣٩ : ١ ـ ٤، ١٢)...

ولا تقتصر المشكلة على وجود التناقض في صفات الله في العهد القديم، بل يتعدى الأمر إلى ماهيته، فأحياناً يوصف بأنه جسم وله شكل محدد، ينتقل من موضع

---

(١) وقد وردت هذه العبارة في سياق تحدُّثٍ عن ندم الرب (صموئيل الأول ١٥: ١١، ٣٥).

إلى آخر، وهو بالتالي يذهب ويجيء، ويصعد ويهبط، وتحدُّه الأماكن[١]، وأحياناً أخرى يُنزَّه عن كل ذلك، فهو ليس له صورة، ولا حيِّز، ويملأ ما بين السماء والأرض[٢]. . .

والتصور الأخير هو الذي حاول علماء اليهود إثباته وتأويل ما عدا ذلك، ونشط منهم في ذلك علماء العصر الوسيط أمثال[٣] سعديا جاؤون[٤]، وموسى بن ميمون[٥] الذي نقل عن حكمائهم أن تجسيم الذات الإلهية لم يخطر لهم على بال، ولا حدث

---

(١) انظر: (خروج ١٣: ٢١)، و(ميخا ١: ٣ ـ ٤)، و(حزقيال ١: ٢٦، ٤٤: ٢ ـ ٤)، و(دانيال ٧: ٩). . .

(٢) وانظر: (تثنية ٤: ١٥ ـ ١٦)، و(ملوك أول ٨: ٢٧ ـ ٣٠، ١٩: ١١ ـ ١٢)، و(إرميا ٢٣: ٢٣ ـ ٢٤). . .

(٣) انظر: د. محمد خليفة حسن، ود. أحمد محمود هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم، ص٢٦ ـ ٢٧. وكذا: هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة د. مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ج١/ ١٦٨ ـ ١٧٢.

(٤) سعديا (سعيد بن يوسف الفيومي) (٨٩٢ ـ ٩٤٢م، ٣٦٤هـ): وُلد في مصر ودرس فيها، ثم ذهب إلى فلسطين، فبابل حيث أصبح جاؤونا أو رئيس مدرسة في «سورا». وضع ترجمة عربية للكتاب المقدس، وكتاب عن الصلاة. . . وأهم كتبه: «الأمانات والاعتقادات». (انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج١٤/ ٤٤. هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة د. مصطفى لبيب عبد الغني، ج١/ ١٥٣، هامش (٢٨) للمترجم).

(٥) هو أبو عمران موسى بن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤م، ٦٢٦هـ): وُلد في قرطبة لأبٍ طبيب، عاش في الأندلس والمغرب، وتوفي في القاهرة، وكان طبيباً مشهوراً، ومن أعلام الفكر اليهودي، ومن كتبه: «السراج» وهو شرح المشنا، و«مثنا التوراة»، ومعناه إعادة الشريعة، وكذا «دلالة الحائرين». (انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج١٤/ ١٢٠ ـ ١٢٢. هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة د. مصطفى لبيب عبد الغني، ج١/ ٤٠، هامش (٢٣) للمترجم).

عـندهم لبس أو وهـم، وفسَّر التشبيه الذي كان يصفه الأنبـياء في رؤاهم، كقول حزقيال: «وعلى شبه العرش شبه كمرأى بشر» (حزقيال ١ : ٢٦) وأمثالها. . . بأنها صور متخيلة، وهي مخلوقة لله، وقد خلقها لتقريب المعنى للأنبياء[١].

وبالرغم من كـل المتناقـضات السابقة الواردة في العهد القديم، فلم تُـعطَ الحاكمية لغير الله، ولـم يُعترف بغيره إلهاً خالقاً[٢]؛ ولهذا يتوجب ترجيح الجانب التنزيهي في الكتاب؛ لأنه الأقوى من خلال دراسة النصوص، ولأنه يتوافق مع العقل والمنطق؛ فلا يُظن بإله العالمين أن يخطىء، أو ينسى، أو يجهل. . . فيُعرِّض ملكه وخلقه لأي فوضى أو إرباك[٣].

فإذا سلمنا أن الله هو الملزِم في العهد القديم، فقد نقل مراده إلى شعب بني إسرائيل عن طريق الرسل وبعض الملوك والقضاة والكهنة، حيث كان الوحي مستمراً فيهم. قال الرب في كثره أنبيائهم: «فمن اليوم الذي خرج فيه آباؤكم من أرض مصر إلى هذا اليوم، أرسلت إليكم كل عبيدي الأنبياء، مبكراً كل يوم ومرسلاً» (إرميا ٧ : ٢٥).

وهو يختار ملوكهم: «فإنك تجـعل عليك ملكاً الذي يخـتاره الرب إلهك» (تثنية ١٧ : ١٥).

---

(١) انظر: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق وترجمة النصوص العبرية د. حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ج١/ ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) جاء في الموسوعة اليهودية (Encyclopaedia Judaica, Ethics, The Ethics in the Bible) ج٦/ ٩٣٢: يُعدَّ الطلب بقوة أو الحاجة إلى الله جزءاً أساسياً من قدرة الله على الإنسان، أو مكانة الله فوق الإنسان.

(٣) ولكن يجدر بالمؤمنين بالعهد القديم تخليصه من الفقرات التي تسيء إلى الله الخالق.

وقد أقام لهم قضاةً بعد موت يشوع: «وحينما أقام الرب لهم قضاة، كان الرب مع القاضي، وخلصهم من يد أعدائهم كل أيام القاضي» (القضاة ٢: ١٥ ـ ١٨).

وكان الكهنة يشاركون القاضي في مكانته: «وإذا عسر عليك أمر في القضاء... اذهب إلى الكهنة اللاويين، وإلى القاضي الذي يكون في تلك الأيام، واسأل فيُخبروك بأمر القضاء» (تثنية ١٧: ٨ ـ ٩).

وأضاف البعض مصادر تبعية للإلزام الأخلاقي: الأسرة، والمعهد الديني، والدولة، والقانون، وكلام الحكماء... بالإضافة إلى تأثير الجيل السابق على الجيل الذي يليه... وتحسين الفعل للتأثير على الآخرين[1]...

وقد وضع العهد القديم شروطاً في أشخاص المبعوثين إلى شعب بني إسرائيل، وألزمهم التزام الحق والعدل؛ ليضمن وصول التكليف الإلهي إلى شعب بني إسرائيل على أفضل الوجوه، ويكون مقبولاً بينهم، ويسيراً عليهم:

* فقد حدد أن النبي لا بد أن يتحدث بلسان القوم الذين أُرسل إليهم ليفهموه:

«لأنك غير مرسَلٍ إلى شعب غامض اللغة وثقيل اللسان، بل إلى بيت إسرائيل، لا إلى شعوبٍ غامضة اللغة وثقيلة اللسان لست تفهم كلامهم» (حزقيال ٣: ٥ ـ ٦).

* وعلى النبي أن يكون حسن الخُلُق ليقبله الشعب:

«ولا تكون لهم موبخاً؛ لأنهم بيت متمرد، فإذا كلمتك افتح فمك فتقول لهم: هكذا قال السيد الرب: من يسمع فليسمع، ومن يمتنع فليمتنع» (حزقيال ٣: ٢٦ ـ ٢٧).

---

(١) Douglas A. Knight, Old Testament Ethics, Article appeared in the **Christian Century** January 20, 1982, p55. (فقرة ٦).

* وعلى النبي أن يدرك مهمته في التبليغ؛ فهو سيحمل إثم من لم يُنذره إن مات عاصياً، أما إن أنذر وبلَّغ، فقد برئ الرسول، وحوسب المبلَّغ حسب عمله:

«إذا قلت للشرير: يا شرير موتاً تـموت، فإن لم تتـكلم لتحـذر الشرير من طريقه، فذلك الشرير يموت بذنبه، أما دمه فمن يدِك أطلبه، وإن حذرت الشرير من طريقه ليرجع عنه، ولم يرجع عن طريقه، فهو يموت بذنبه، أما أنت فقد خلَّصت نفسك» (حزقيال ٣٣: ٨ ـ ٩).

* وعلى النبي أن يُدين عبدة الأصنام من شعب بني إسرائيل، فإن سكت عنهم فسيعاقَب؛ لأنه بذلك يُعدُّ مشتركاً في إضلالهم (حزقيال ١٤: ٧ ـ ١١).

* وعلى القضاة أن يحكموا بالعدل لأن القضاء لله:

«وأمرت قضاتكم في ذلك الوقت قائلاً: اسمعوا بين إخوتكم، واقضوا بالحق بين الإنسان وأخـيه ونزيله، ولا تنظروا إلى الوجوه في القضاء، للصغـير كالكبير تسمعون، لا تهابوا وجه إنسان؛ لأن القضاء لله» (تثنية ١: ١٦ ـ ١٧).

و: «. . . لأنكم لا تقضون للإنسان بل للرب، وهو معكم في أمر القضاء. . . لأنه ليس عند الرب إلهنا ظلم ولا محاباة ولا ارتشاء. . . هكذا تفعلون بتقوى الرب بأمانة وقلب كامل. . . » (أخبار الأيام الثاني ١٩: ٦ ـ ١٠).

الشروط المذكورة أعلاه هي من الصحيح الموجود في ثنايا العهد القديم، ويُتوقع أنها عامة في كل نبي أو قاضٍ في بني إسرائيل؛ لأنه لا يصح أن يُصطفى نبيٌّ إلا المتميز من البشر، وهو الأمر نفسه في القضاة لو كان اختيارهم يتم بأمر الرب كما يذكر العهد القديم.

ولكن يأسف المتابع لأحداث العهد القديم عندما يصطدم بتصرفات لا أخلاقية، وحتى غير شرعية، يقوم بها المكلفون بنقل العقيدة والأخلاق إلى الشعب، وهي

حتماً مما لفَّقه بعض كَتَبة العهد القديم إلى هؤلاء؛ كزنا بعض الأنبياء وسرقاتهم و. . . وهي أشهر من أن تُعد، وكفر بعض القضاة مثل يفتاح الجلعادي، الذي مارس عادة تقديم البشر قرابينَ، وذلك عندما قدَّم ابنته قرباناً لله (قضاة ١١ : ٢٩ ـ ٤٠). . .

وهذه الأحداث الأَوْلى أن يُنظر فيها؛ لأنها لا تتفق مع أبسط مبادىء العقيدة وقواعد الأخلاق التي كان من الواجب على الأنبياء والقضاة إرساؤها باسم الله.

ومع ذلك: فقد عمل المؤمنون بهذا الكتاب على تفسير وتسويغ هذه الأمور؛ لقناعتهم بقدسية الكتاب عامةً، وعدم تصورهم حذف شيء منه، ومن صور ذلك:

ـ إن الأخطاء التي ارتكبها الأنبياء تخضع لتفسيرات مجازية، فهي ليست على حقيقتها.

ـ أو يمكن فهمها على أنها تراخٍ طوعي ومؤقت من الله؛ ليسمح للإنسان أن يختبر إرادته.

ـ إن الله هو الحاكم الأسمى، وهو يهب النبوة لمن يشاء، فالنبوة لا تُعد بشكل جوهري محدِداً للمنزلة الأخلاقية، بالطبع إن الشخص الأخلاقي يصلح أن يكون نبياً، ولكن ليس كل شخص أخلاقي يصبح نبياً إلا إذا اختاره الله بإرادته، وهذا اختيار موسى بن ميمون[١].

ـ وتسويغ أخير يوضـِّح أن القصة في الكتاب المقدس هي أحد أشكال الأدب فيه، وهي ليست موجهة برمتها لإظهار التكيُّف الأخلاقي، فهي كما تُظهِر الأفعال النبيلة التي يقوم بها أبطال القصة (من أنبياء وغيرهم)، فكذلك تصور مواطن ضعفهم

---

(١) انظر: Encyclopaedia Judaica, Ethics, The Ethical and the Metaethical ٦/ ٩٤١ ـ ٩٤٢.

بوضوح أو بشكل ضمني؛ ولذلك فهي لا تأخذ موقفاً أخلاقياً واضحاً، ولكنها تمجِّد البطل حتى وإن أتى بتصرف غير أخلاقي! ؛ لأن الهدف الرئيسي من القصة معرفة عظمة الله؛ لأن أفعاله وحدها هي الكاملة.

ولهذا فإن القاصَّ يمكنه تفهُّم البشر كما هم، فهو لا يُجبر نفسه على التأدب الزائد مع أبطاله، أو أن يجعل منهم نماذج إنسانية، ولكن يقدم السمة الأخلاقية عندما تكون ملائمة لمكانها من القصة: [وهذا ما جعل قصص الكتاب رائعة من الجانبين الأدبي والأخلاقي][1].

إن المسوِّغات السابقة جميعاً تُقرُّ بأخطاء الأنبياء، مع أن هذه الأخطاء لا يمكن تسويغها بحال، بل يترفع عنها من البشر من لم يصل إلى رتبة الأنبياء، وإنما حملته نفسه القويمة للابتعاد عن ذلك، ثم إن هذه الأفعال المشينة مرفوضة بنصوص كثيرة من الكتاب، ولا يصح أن ينهى الكتاب عن شيء، ثم يقترفه حاملو لواء الدعوة فيه.

* * *

المبحث الثاني
خصائص الإلزام الأخلاقي في القرآن والعهد القديم

* بمتابعة البحث قبل عملنا هذا: نجد أن البحوث على الجانبين القرآني والكتابي ترُدُّ مصدر الإلزام إلى الله ﷻ، فالدكتور دراز في بحثه المتميز يرى أن مجرد

(١) انظر: Encyclopaedia Judaica, Ethics, Ethical Instruction in the Biblical Narrative ٦/ ٩٣٧.

التحديد السابق للملزِم لم يمس بعدُ أعمق الجذور في الإلزام الأخلاقي، فما تمَّ هو ردُّ الشرع الأخلاقي الفطري إلى نوعٍ من الشرع الإلهي المتضمَّن في العقل، والذي لقصوره عن بلوغ الكمال والشمول؛ لجأنا إلى سلطة أخرى هي سلطة الله، الوجود الكامل، وبالتالي رددنا الشرع إلى مصدرٍ وحيدٍ هو أمر الله[١].

وعلى الجانب الآخـر: نجد Lazarus يقول بهذا الصدد أنه بإرجاع القانون الأخلاقي اليهودي إلى الله بوصفه مصدراً مشرِّعاً لكل قوانينه، فإن ذلك يعطي القانون قفزة عالية ومميزة لحياة اليهود عن غيرهم من الأمم التي جاورتهم، فالشريعة عند اليهود لم تنبثق من مصدر أرضي، ولم تأت بعد مناقشات وقرارات، ولا هي إرادة شخص أو أكثر، فالأنبياء والملوك والكهنة لم يُنشئوا القانون وإنما طبقوه[٢].

ثم هو يردُّ على كانْت ومن يرى مثله أن العـقل البـشري هو واضع القانون الأخلاقي، فهو يُذكِّره أن هذه الحقيقة لا يُفسدها وجود حقيقة أخرى، وهي أن العقل لا يخلق نفسه، وإنما خالق الإنسان ومنظم عقله هو المنشِئ للأخلاق التي يُنشئها عقل الإنسان، أي: هو الله، أو هو (موجد الطبيعة بهدف) كما يرى كانْت، وتحت أي اسمٍ فهو مصدر الأخلاق[٣].

وأما خصائص هذا الإلزام، فهي:

أولاً ـ تعليل الأمر الإلهي بمسوغات تؤيِّده:

* وفي هذا الصدد نجد أن القرآن الكريم لم يقدِّم الأمر الإلهي على أنه سلطة

(١) انظر: دستور الأخلاق في القرآن، ص٥٠.

(٢) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, p110 ـ 111.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٣٤ ـ ١٣٦.

مطلقة مكتفية بنفسها على أنها أساس لسلطان الواجب، بل قرن ـ في الغالب ـ كل حكم في الشريعة بما يسوِّغه، وربط كل تعليم من تعاليمه بالقيمة الأخلاقية التي تُعد أساساً له.

ومن ذلك أنه عندما يدعو إلى الصلح يبين أن فيه خيراً: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٌ﴾ [النساء: ١٢٨]، وكذا عندما يأمر بإيفاء الكيل يقول: ﴿ذَٰلِكَ خَيۡرٌ﴾[الإسراء: ٣٥]، ولكي يسوِّغ قاعدة الحياء يقول ﴿ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡ﴾[النور: ٣٠]. . . ولهذا فالله لا يريد أن يتمسك بحكمه فيجعل منه المبدأ الأول للإلزام الأخلاقي، وإنما يلجأ بدوره إلى معيار آخر، فيُحيل إلى جوهر الواجب ذاته، إلى كيفية العمل، وإلى قيمته الذاتية.

فالأمر الإلهي يسوغ في نظرنا لتطابقه مع الحقيقة الموضوعية للشيء، ولكن الوصول إلى هذه الحقيقة الموضوعية، أو بالأحرى تحديد جوهر الأشياء لا نميزه دائماً بأنفسنا، ولهذا نتخذ من الوحي أو الأمر الإلهي وسيلة الهداية للأخلاقية الكاملة[١].

وقد توصل كانْت بدوره إلى أن القانون الأخلاقي وحده هو الذي يفرض النشاط لذاته، أي: بموجب قيمته الذاتية التي يتضمنها، فهو يقدِّم لنا العمل على أنه إلزامي وحسن في ذاته، بقطع الصلة عن أي نتيجة مستحسنة أو مستهجنة.

ويضيف د. دراز أنه ليس محظوراً على الشرع أن يضاعف الأسباب المسوِّغة لنظامه، ولكنه لن يكون حينئذ قد اقتصر على الدور الأخلاقي، وهو يعدُّ ذلك ضرورياً في تربية المبتدئين[٢].

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٥١ ـ ٥٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦١ ـ ٦٢.

أما في اليهودية: فقد وضَّح كتَّاب الموسوعة اليهودية Judaica أن القانون الأخلاقي وتعاليم الأنبياء دعت الإنسان لينفذ إرادة الله حين يسلك السلوك القويم، ولم تحمل هذه الدعوة سمة النفعية، حتى وإن وضَّحت ما يلزم عن ذلك الاتباع من ثواب وعقاب.

وهذا الاتجاه يزداد عمقاً في المزامير (١، ١٥)، وفي سفر أيوب الذي اهتم بالجانب الإيجابي للأخلاق من خلال تصرفات أيوب، الذي قدَّم الكثير لمن كانوا بحاجة إليه، مثلاً: «لأني أنقذت المسكين والمستغيث واليتيم ولا معين له، بركة الهالك حلَّت عليَّ، وجعلتُ قلب الأرملة يُسَرُّ» (أيوب ٢٩: ١٢ ـ ١٣)، وكذا أقسمَ: «إن كنت رفضت حق عبدي وأمتي في دعواهما علي... إن كنت جعلت الذهب عمدتي أو قلت للإبريز أنت متَّكَلي» (أيوب ٣١: ١٣، ٢٤)[١]...

كما أكد R simlai أن الأخلاق هي محور تشريع موسى، وهي هدف كل القوانين التي أتى بها، وقد وصل إلى هذه النتيجة من خلال متابعته لأسمى مطلبٍ يبحث عنه المرء، فقد جاء في (مزمور ١٥) وبعد السؤال عمن يسكن في جبل الرب ومنزل قدسه (مزمور ١٥: ١ ـ ٢)، أن الجواب كان عبارة عن إحدى عشرة نصيحة موجودة ضمن أربع فقرات، وجميعها نصائح أخلاقية مرجوَّة لذاتها، وهي:

«السالك بالكمال، والعامل الحق، والمتكلم بالصدق في قلبه، الذي لا يشي بلسانه، ولا يصنع شراً بصاحبه، ولا يحمل تعييراً على قريبه، والرذيل محتقَرٌ في عينيه، ويُكرم خائفي الرب، يحلف للضرر ولا يغير، فضته لا يعطيها بالربا،

---

(١) انظر: Encyclopaedia Judaica, Ethics, Ethical Teaching in the Bible, Means of Instruction, ٦/ ٩٣٦ ـ ٩٣٧.

ولا يأخذ الرشوة على البريء. الذي يصنع هذا لا يتزعزع إلى الدهر» (مزمور ١٥ : ٢ ـ ٥).

ثم جاء إشعياء فحوَّل النصائح السابقة إلى ستة :

«السالك بالحق، والمتكلم بالاستقامة، والراذل مكسب المظالم، النافض يديه من قبض الرشوة، الذي يسد أذنيه عن سمع الدماء، ويغمض عينيه عن النظر إلى الشر. هو في الأعالي يسكن) (إشعياء ٣٣: ١٥ ـ ١٦).

ثم جاء ميخا وحوَّلها إلى ثلاثة: «. . . أن تصنع الحق، وتحب الرحمة، وتسلك متواضعاً مع إلهك» (ميخا ٦ : ٨)، وقد ذكر ميخا هذه النصائح لتحديد ما هو الصالح: «قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح، وماذا يطلبه منك الرب» (ميخا ٦ : ٨).

ثم عاد إشعياء وأجمل هذه المطالب الأخلاقية في أمرين اثنين: «هكذا قال الرب: احفظوا الحق وأجروا العدل» (إشعياء ٥٦ : ١).

ثم أعطى حبقوق الوصف السابق بكلمة واحدة: «البارُّ بإيمانه يحيا» (حبقوق ٢ : ٤)[١].

إذن: فكثير من الأوامر في العهد القديم دعت إلى إنجاز الفعل الأخلاقي لذاته، للقيمة الأخلاقية التي يحملها، بل إن الغاية من عمل الإنسان كله تحقيق قيمة أخلاقية، فقد قال الرب: «قفوا على الطريق وانظروا، واسألوا عن السبل القديمة: أين هو الطريق الصالح؟ وسيروا فيه، فتجدوا راحة لنفوسكم» (إرميا ٦ : ١٦).

وهنا يجدر الإشارة والتذكير أن الجانب النظري في العهد القديم يحمل في

---

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, . . . p141 ـ 138.

كثير من الأحيان مضموناً جيداً وسليماً، ولكن تأتي الأحداث في أحيان كثيرة لتسير على خلاف ذلك، فيشعر المرء بفصل تام بين الجانبين.

ثانياً ـ تميُّز القانون الإلهي بصفتي الشمول والضرورة:

* بالعودة إلى القرآن الكريم، نجد أن قانون الواجب الأخلاقي في القرآن يتصف بما يجب أن يتصف به كل قانون من صفتي: الشمول والضرورة، ويُعد القانون شاملاً عندما يحكم جميع الأفراد الخاضعين له على نسق واحد، وضرورياً عندما يحكم الفرد في مختلف ظروفه.

وشمول القانون الأخلاقي في القرآن يتبدى بتوجيه خطابه إلى الإنسانية جمعاء، قال تعالى مخاطباً الرسول محمد ﷺ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[الأعراف: ١٥٨].

وحتى على مستوى القواعد التفصيلية فالأمر ذاته، قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[البقرة: ٤٤]، وقال: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾[النساء: ١٣٥]...

ويتصف قانون الأخلاق القرآني بأنه ضروري، يلزم تطبيقه في مختلف الظروف التي يمكن أن يوجد فيها الفرد، مع قيد هام أضافه القرآن الكريم، وهو وجود إمكانية التطبيق؛ فالضرورة القرآنية تعني أن القانون لا ينحني أمام الحالات الذاتية أو المصالح الشخصية، وتتبدى قوة القانون الإلهي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب: ٣٦].

ويؤكد د. دراز على أن سلطان الواجب بطابعه الخاص لا يقهر الجوارح كالقانون المادي الذي نتحمله على أجسادنا مكرهين، ولا يُكره المدارك كالقانون المنطقي، ولكن يفرض نفسه بخاصة على الضمير الإنساني؛ لأنه يفرض نفسه على

الإرادة على أنه شيء لمَّا يكـن ولكن يجب أن يكون، فالفرد يملك الاختيار أمام الواجب بحسب الواقع، ولكنه لا يملك هذا الاختيار شرعاً[١].

وبالمقارنة مع العهد القديم، فقد جاء في الموسوعة اليهودية Judaica فيما يتعلق بشمول القانون الأخلاقي فيه، أن القانون الأخلاقي أو التعاليم الأخلاقية في الكتاب ككل موجـهة أولاً وبشكل أساسي لشعب بني إسرائـيل، ولكن في بعض الأماكن تمتد التعاليم الأخلاقية لتشمل النوع البشري بأكمله كالقوانين الخاصة بالأمم القديمة، كقوم نوح: «وبارك الله نوحاً وبنيه. . .» (تكوين ٩ : ١ ـ ٧)، وقصة سدوم وخطاب الله للوط عليه السلام (تكوين ١٩ : ٢٠ ـ ٢٩)، وكذا ما جاء من دينونة الرب للشعوب المجاورة لإسرائيل في عاموس (عاموس ١ : ٣، ٢ : ١)[٢]. . .

ويلاحَظ على هذا الرأي أنه اهتم بإرجاع القانون الأخلاقي اليهودي إلى بداية الخليقة، كما أكَّد على خـضوع الأمم المجـاورة لإسرائـيل لحكم الإله الواحد، ولم يتطرق إلى طبيعة الخطاب الأخلاقي نفسه.

وقد سبق أن ناقشنا عالمية الإله في العهد القديم، والاستدلال على أنه الله ﷻ الذي أوحى إلى الأمم السابقة ـ كما يشير العهد القديم ـ خاطب اليهود بعد ذلك.

وبالتأكـيد: إن مجمل الخـطاب الإلهي للبـشر واحد، ولاسيما فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي، وبعض الجوانب التشريعية، كانتقال تحريم القتل عبر الشرائع السماوية جميعها، والذي بدأ مع قتل قابيل (قايين) لأخيه هابيل[٣].

---

(١) انظر: دستور الأخلاق في القرآن، ص٥٣ ـ ٥٧.

(٢) انظر: Encyclopaedia Judaica, Ethics, Distinguishing Feature of Social Ethics in the Bible ج٦/ ٩٣٤ ـ ٩٣٥.

(٣) انظر: في تفصيل هذا الدليل، ص٧٣ من هذا البحث.

ولكن ماذا عن الخطاب الإلهي لليهود في زمن بني إسرائيل، هل تجاوز شعب بني إسرائيل إلى غيرهم؟

يجيب Lazarus بالإيجاب، ويملك من الأدلة الكثير، منها:

ـ الاستدلال على أن الخطاب الإلهي في العهد القديم موجَّهٌ في كثير من الأحيان إلى جنس الإنسان بشكل عام، ولاسيما حين يستخدم ألفاظاً مثل: أيها الإنسان!، أو البار، أو الصدِّيق... كما في (ميخا ٦: ٨): «قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح...»، وكذا في السؤال المطروح في (مزمور ١٥: ١): «يا رب! من ينزل في مسكنك؟ من يسكن في جبل قدسك»، فالسؤال عام والجواب ـ كما سبق ـ مطالب أخلاقية خالصة.

وكذا ما جاء في (مزمور ١١٨: ٢٠): «هذا الباب للرب، الصدِّيقون يدخلون فيه»، أي: المستقيمون أياً كانوا، وليس الأمر خاصاً بالكهنة أو اللاويين، أو مجمل اليهود.

وكذا ما جاء في (إشعياء ٢٦: ٢): «افتحوا الأبواب لتدخل الأمة البارة الحافظة الأمانة». فأي أمة بارة يمكنها الدخول[1].

ـ التصريح بعالمية دعوة بعض الأنبياء، وهذا اقتضى إمكان دخول المدعوين من غير اليهود. ومن ذلك ما جاء في إرميا: «...جعلتك نبياً للشعوب» (إرميا ١: ٥)، وكذا إشعياء الثاني يبين أن مهمة الدين ستمتد لكل البشر: «احفظوا الحق وأجروا العدل؛ لأنه قريبٌ مجيء خلاصي، طوبى للإنسان... فلا يتكلم ابن الغريب الذي اقترن بالرب قائلاً: إفرازاً أفرزني الرب من شعبه... وأبناء الغريب

---

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, ... p194_196, 202 _ 204.

الذين يقترنون بالرب ليخدموه. . . آتي بهم إلى جبل قدسي، وأُفرحهم في بيت صلاتي. . .» (إشعياء ٥٦ : ١ ـ ٧)، وفي (إشعياء ٦٦ : ٢٠ ـ ٢٣) يضيف أنه سيأخذ من الغرباء كهنة ولاويين.

ومن بداية الأمر فقد كان بعض الأبطال الروحيين في بني إسرائيل من أصل غير يهودي، بل من أبناء المهتدين إلى اليهودية، كداود عليه السلام فهو من بني حث، وكذا ابنه سليمان[1].

ـ تسوية الخطاب الإلهي بين اليهودي وبين الأجنبي المقيم في بني إسرائيل، والذي عادةً ما يسمى بالغريب؛ لأنه تغرَّب عن وطنه وقطن في إسرائيل، ومن ذلك:

«أيتها الجماعة! لكم وللغريب النازل عندكم فريضة واحدة. . . فريضة واحدة وحكم واحد يكون لكم وللغريب النازل عندكم» (العدد ١٥ : ١٥ ـ ١٦). وكذا: «حكم واحد يكون لكم، الغريب يكون كالوطني، إني أنا الرب إلهكم» (لاويين ٢٤ : ٢٢). . .

وكذا يلاحظ Henriette Szold أن معظم القوانين الأخلاقية التي تكلمت عن الغرباء ربطت الكلام عنهم بخروج بني إسرائيل من مصر، ويبدو في ذلك معالجة

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٩٩ ـ ٢٠١، ٢٠٢ ـ ٢٠٤. وكذا: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٠٩ حيث ينقل عن ماكنزي قوله: [أنه لا يوجد كاتب من بين كتاب العهد القديم عبَّر تعبيراً صريحاً عن زوال الفروق بين الإسرائيليين والأجانب كما عبَّر كاتب إشعياء الثالث في (٥٦ : ١ ـ ٧)، الذي تصوَّر الشعوب الأجنبية وهي تعبد في صهيون، وتخدم ككهنة ولاويين، وتنضم إلى جماعة الرب في بيت الرب، تُقدم قرابينها وذبائحها جنباً إلى جنب مع الإسرائيليين].

جميلة من وجهة نظر نفسية؛ إذ تُذكِّرهم دائماً بحالهم قبل الخروج، كما في (خروج ٢٣ : ٩): «لا تضايق الغريب فإنكم عارفون نفس الغريب؛ لأنكم كنتم غرباء في مصر».

وكذا في تسويغ الراحة في يوم السبت (خروج ٢٠: ١٠ ـ ١١)، يأتي الدافع الأخلاقي الضمني ليؤكد أن الخادم والخادمة يجب أن يُمنحا يوم راحة: «لكي يستريح ثورك وحمارك، ويتنفس ابن أمتك، والغريب» (خروج ٢٣: ١٢)، وهو يعود يذكِّرهم بتجربتهم في مصر ليحثهم على الاعتبار، كما في: «واذكر أنك كنت عبداً في مصر» (تثنية ٢٤ : ١٨)[١].

بينما يذهب البعض إلى قول مخالف، فيرون أن الموازنة السابقة إن نجحت عند البعض، فهي ستُخفق بوصفها دافعاً اجتماعياً ونفسياً لدى الكثيرين؛ لأنهم سيكررون السلوك الظالم ـ الذي سببته الظروف الكئيبة السابقة ـ مع آخرين على أنه ردة فعل[٢].

وأظن أن هذا التفسير ينجح مع غير الأسوياء؛ لأن تأكيد الرب وقوله: «لأنكم عارفون نفس الغريب» (خروج ٢٣ : ٩) يقصد تقدير الجانب النفسي عند الغريب لمرورهم بالظروف نفسها، وليس لينقلبوا إلى أشرار.

بينما يذهب Ramban إلى أن الغاية من معرفة قلب الغريب المقصود بها

---

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, Foundation of Judaism, translated by Henriette Szold, p198-199, 231-233.

(٢) انظر: W. Gunther Plaut, God and Ethical Impulse, an article in; **Judaism and Ethics**, edited by Daniel Jeremy Silver, Ktav Publishing House, Inc. Central Conference of American Rabbis, 1970, p217 .

تذكيرهم أن الله يسمع بكاء المضطهدين فيرحمهم، كما حدث مع بني إسرائيل عندما كانوا في مصر.

أما الدافع الأصح عند صاحب المقال، وهو ينقل هذا الرأي عن Raphael Hirsch أن سبب الإلزام بمحبة الغريب يعود برأيه إلى أن الرب يشير ـ بعد أمره السابق ـ بقوله: «أنا الرب إلهكم» (لاويين ١٩ : ٣٤)، وأنه بدون هذه الإضافة فلا أهمية للأمر، فالحقيقة أن محبة الله والخوف منه هما السبب في طلب المحبة بين البشر، والأجنبي كالغريب في ذلك[١].

برغم اختلاف العلماء حول المعنى المقصود بالشواهد السابقة، فيمكن القول أنه لو أمكن الاكتفاء بها على ما تتميز به من صيغ عامة، فهذا يقتضي إبطال ما عداها، ولاسيما تلك التي تفرّق بين اليهودي والغريب في العديد من الأحكام[٢]، خاصة وأن بعض النصوص تُصرِّح بتكليف الغريب ومطالبته بالإيمان كاليهودي، فإذا ساوى الغريبُ اليهوديَّ في التكليف، فهو لا بد أن يساويه في الحقوق والواجبات[٣]، ومن ذلك:

«من جدف على اسم الرب يُقتل، يرجمه كل الجماعة رجماً، الغريب كالوطني عندما يجدف على الاسم يُقتل» (لاويين ٢٤ : ١٦). وكذا «كل إنسان من

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) انظر: (تثنية ١٤ : ٢١، ١٧ : ١٥، ٢٣ : ١٩ ـ ٢٠)، (لاويين ٢٥ : ٣٩ـ٤٦)، (حزقيال ٤٤ : ٦ـ ١٠).

(٣) وقد دفع ذلك بعض علماء اليهود إلى تقييد الأمر الإلهي بمحبة الغريب، بالغريب المهتدي لا الوثني، وهذا رأي ابن عزرا، وقد استبعده W. Gunther Plaut انظر: God and Ethical Impulse, p218.

بني إسرائيل ومن الغرباء النازلين في إسرائيل أعطى من زرعه لمولك[١] فإنه يُقتل، يرجمه شعب الأرض بالحجارة» (لاويين ٢٠ : ٢).

إذن فالتسوية واجبة بينهما أمام الله في أدق الأمور، والاختلاف سببه التحريف والتعسف من مدوني العهد القديم.

وأما فيما يتعلق بالأجانب التابعين لأمم أخرى في عصر رسالة موسى عليه السلام، فقد سبق التوضيح أنهم لا تشملهم دعوة موسى عليه السلام إلا إذا وصلتهم، كما استنبطنا أن موسى أُمر بدعوة فرعون وقومه، وأهل الأرض الموعودة[٢].

وقد تابع أنبياء بني إسرائيل تلك المهمة، والتي نشطت بوضوح في عصر سليمان عليه السلام لسعة ملكه[٣]، ولهذا فقد تطرّق لوصف عبادة الأجنبي الذي أتى

---

(١) مولك اسم كنعاني معناه «ملك»، ويأتي أيضاً (مولوك) (أعمال الرسل ٧: ٤٣)، ويسمى ملكوم، أي: ملككم (ملوك أول ١١: ٥؛ وصفنيا ١: ٥). وهو إله للعمونيين، وكانوا يذبحون له ذبائح بشرية، ولاسيما الأطفال. يقول الربيون: إن ضمنه كان من نحاس جالساً على عرش من نحاس، وكان له رأس عجل عليه إكليل، وكان العرش والصنم مجوفَيْن، وكانوا يشعلون في التجويف ناراً حامية جداً، حتى إذا بلغت حرارة الذراعين إلى الحمرة وضعوا عليها الذبيحة فاحترقت عاجلاً، وفي أثناء ذلك كانوا يدقُّون الطبول لمنع سماع صراخها. ومع أن الأنبياء ندَّدوا تنديداً شديداً بهذه العادة الشنيعة؛ فقد سقط اليهود مراراً في عبادة هذا الصنم، انظر (ملوك الثاني ٢٣: ١٠). وربما كانت لفظة الملك في (إشعياء ٣٠: ٣٣) حيث يُقال: «لأن تفتة مرتبة منذ الأمس مهيأة هي أيضا للملك» تشير إلى مولك وعبادته. وقد سُمي هذا الإله أيضاً «بعل» كما في (إرميا ٣٢: ٣٥). (انظر: قاموس الكتاب المقدس، على موقع أسرة البابا كيرلس العلمية popekirillos.net/ar/bible/dictionary).

(٢) ارجع: فصل عالمية الإله في العهد القديم، ص٤٧ ـ ٤٨.

(٣) انظر في سعة ملك سليمان (سفر الملوك الأول ٤: ٢٩ ـ ٣٤)، وكذا (سورة ص، آية ٣٥ ـ ٣٩).

لبيت الرب ليعبده، وهو بالطبع يختلف عن الغريب القاطن في إسرائيل، فها هو يُعلمنا حاله قائلاً:

«وكذلك الأجنبي الذي ليس من شعبك إسرائيل هو، وجاء من أرض بعيدة من أجل اسمك؛ لأنهم يسمعون باسمك العظيم وبيدك القوية وذراعك الممدودة، فمتى جاء وصلّى في هذا البيت، فاسمع أنت من السماء مكان سكناك، وافعل حسب كل ما يدعو به إليك الأجنبي؛ لكي يعلم كل شعوب الأرض اسمك فيخافوك كشعبك إسرائيل» (ملوك أول ٨: ٤١ ـ ٤٣).

ومما يدل على دعوة سليمان عليه السلام للأمم الأخرى لعبادة الله؛ ما كان من دعوته لملكة سبأ وقومها، وقد جاءت القصة واضحة ومفصلة في القرآن الكريم في سورة النمل (الآيات ٢٠ ـ ٤٤)، بينما تأتي القصة في العهد القديم في سفر الملوك الأول (١٠: ١ ـ ١٣) مختلفة تماماً، ولا تحمل مضموناً منطقياً يعوَّل عليه، فنجد ملكة سبأ هي التي تسمع بسليمان عليه السلام فترغب بزيارته لتمتحنه بأسئلتها، وعندما تجده أكثر مما توقعت تُثني عليه بكل كلام حسن، ثم تنصرف بعد أن تدعو له، ويُحمِّلها بدوره الهدايا الثمينة.

ومن دعائها له قولها: «ليكن مباركاً الرب إلهك الذي سُرَّ بك، وجعلك على كرسي إسرائيل؛ لأن الرب أحب إسرائيل إلى الأبد جعلك ملكاً، لتجري حكماً وبراً» (ملوك أول ١٠: ٩).

فهل يعني ذلك أن ملكة سبأ مؤمنة بالرب الإله من قبل أن تتعرف على سليمان، إذن متى كان ذلك، ومن دعاها وقومها إلى الإيمان بالله؟ وإن لم تكن مؤمنة فلماذا تُثني على إله سليمان، وماذا يعني لها؟ وكيف تركها سليمان عليه السلام ترحل دون أن يبين لها ضرورة أن تؤمن بالله؟ . . . حل الإشكال ـ فيما أظن ـ هو

أن مدوني التوراة ـ ممن اتسموا بالعنصرية، الذين يصورون أن الله ﷻ لم يهتم بدعوة غيرهم للإيمان به ـ أغفلوا عمداً الجزء الخاص بدعوة سليمان إليها لتؤمن بالله، وهو ما حفظه القرآن الكريم، فيكون ثناؤها المذكور أعلاه قد ذكرته بعد أن دخل الإيمان إلى قلبها، فأسلمت مع سليمان لله رب العالمين. فالدعوة إذاً شملت كل من وصلت إليهم.

ـ وآخر أدلة Lazarus على أن تطبيق الأمر الإلهي في العهد القديم ليس حكراً على الجنس اليهودي، ولاسيما فيما يتعلق بالوصول إلى المكانة العليا في اليهودية؛ هو ما ورد في الكتاب في موسى عليه السلام، وهو الأفضل بين اليهود على الإطلاق:

«ولم يقم بعدُ في بني إسرائيل مثل موسى، الذي عرفه الرب وجهاً لوجه» (تثنية ٣٤ : ١٠).

فيرى Lazarus أنه إن كان المعنى أنه لن يظهر مثله في إسرائيل، فسيظهر في الأمم الأخرى نظير[1]، وينبه إلى أن ما حدث لليهود بعد ذلك، وما يُنسب للأكاديميات التابعة للحاخامات التي ترفض دخول المهتدين من غير الأمم، بالإضافة إلى ما تحمله من كره شديد لهم؛ فإن ذلك بسبب دوافع معقدة أدت إلى تغيير الإيمان، وقد نتجت

(١) النظير لموسى عليه السلام من الأمم الأخرى الأجدر به أن يكون نبياً مرسلاً، وليس فرداً عادياً؛ ولذلك ففي هذه العبارة مع ما ورد في (تثنية ١٨ : ١٨) دلالة وبشارة على قدوم الرسالة الخاتمة وظهور النبي محمد ﷺ. انظر للباحثة، حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب حتى نهاية القرن الثالث الهجري في بلاد الشام والعراق، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور عبد الحميد عبد المنعم مدكور، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ص٣٦٤ ـ ٣٦٧.

عن أحداث تاريخية وتغييرات نفسية، وليست ناتجة عن تعاليم كتابية[1].

وبناء على ما سبق يمكن القول: إن الخطاب أو الأمر الإلهي لبني إسرائيل في العهد القديم جدير به أن يوصف بالشمول، بحيث إنه حكم جميع الأفراد الخاضعين له على نسق واحد، وفي الكتاب ما يُثبت أنه ضروري كذلك، ويملك القوة ليفرض نفسه على الضمير ـ وهو قريب من حيث المعنى من قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب: ٣٦]، وقد قال د. دراز في هذه الآية: [أيمكن أن نجد تعبيراً أعظم قوة من هذا لإثبات الضرورة التي يُفرض بها الواجب؟][2]ـ فقد جاء في العهد القديم: «ويل لمن يخاصم جابله، خزف بين أخزاف الأرض. هل يقول الطين لجابله: ماذا تصنع؟ أو يقول: عملك ليس له يدان؟ ويل للذي يقول لأبيه: ماذا تلد[3]؟ وللمرأة: ماذا تلدين» (إشعياء ٤٥: ٩ ـ ١٠)، أي: الأمر كله لله يقضيه كما يشاء.

وفي الإصحاح نفسه يؤكد الرب أنه يقضي بالحق، ويتكلم بالصدق، فقد جاء فيه: «هكذا قال الرب: خالق السماوات، هو الله مصور الأرض وصانعها، هو

---

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, Foundation of Judaism, translated by Henriette Szold, p209 ـ 213.

(٢) د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٥٦.

(٣) الأَوْلى أن يكون اللفظ: (. . . ماذا تنجب)؛ لأن الولادة لا تُنسب إلا للمرأة. وقد تكرر مثل هذا الخطأ في العهد القديم، ففي الأمثال: (اسمع لأبيك الذي ولدك. . .) (أمثال ٢٣: ٢٢)، وقيل لإبراهيم عليه السلام: (. . . الذي يخرج من أحشائك هو يرثك) (تكوين ١٥: ٤)، وعلق د. محمد علي البار: [إنما يخرج الطفل من أحشاء المرأة] (انظر: الله جل جلاله والأنبياء في التوراة والعهد القديم، ص٧٨)، ولهذا يجب تغيير اللفظ السابق في مواضعه المذكورة ليستقيم المعنى.

قررها، لم يخلقها باطلاً. . . لم أقل لنسل يعقوب باطلاً اطلبوني، أنا الرب متكلم بالصدق، مخبر بالاستقامة» (إشعياء ٤٥ : ١٨ ـ ١٩).

ثالثاً ـ مراعاة حال المكلف:

* إن شمول القانون وضرورته في القرآن الكريم لا يمنعان من تقييده بشروط تراعي جانب المكلف، وهذه الشروط ثلاثة، سنذكرها مع مقابلاتها في العهد القديم:

١ ـ **إمكان العمل**: وهو شرط بدهي كما يصفه د. دراز، يعترف به الضمير العام، فكيف بالأخلاق الموحاة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧].

ويُعد هذا الشرط سمة مشتركة بين جميع المذاهب الأخلاقية العادلة والمعقولة؛ لأن عكس هذه الأخلاق يتعارض حتماً مع العدالة والحكمة الإلهية(١).

فهل يحتفظ العهد القديم في صورته الحالية ـ وهو في أصله كتاب موحى ـ بما يؤكد ضرورة التكليف بما يطاق؟

يوجد في العهد القديم ما يدل على أن طبيعة الأمر الإلهي ـ بشكل عام ـ أن بإمكان الإنسان تطبيقه بلا عسر، ومن ذلك: يقول الرب: «إن هذه الوصية التي أوصيك بها اليوم ليست عسرة عليك ولا بعيدة منك، ليست هي في السماء حتى تقول: من يصعد لأجلنا إلى السماء ويأخذها لنا ويُسمعنا إياها لنعمل بها؟ ولا هي عبر البحر حتى تقول: من يعبر لأجلنا البحر ويأخذها لنا ويُسمعنا إياها لنعمل بها؟ بل الكلمة قريبة منك جداً، في فمك وفي قلبك لتعمل بها» (تثنية ٣٠ : ١١ ـ ١٤).

---

(١) انظر: دستور الأخلاق في القرآن، ص٦٣، ٧٣. د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٢٦.

وكذا يقول الرب: «لم أتكلم بالخفاء في مكان مظلم من الأرض» (إشعياء ٤٥ : ١٩).

ويقول موسى: «أي شعب عظيم له فرائض وأحكام عادلة مثل هذه الشريعة التي أنا واضع أمامكم» (تثنية ٤ : ٨).

وجاء في سفر هوشع: «فإنَّ طرق الرب مستقيمة، والأبرار يسلكون فيها، وأما المنافقون فيعثرون فيها. . .» (هوشع ١٤ : ٩)[١]. . .

هذا على المستوى النظري، أما على المستوى العملي فتصادفنا حالات في العهد القديم تُظهر أن التكليف قد يقع على الإنسان في حال السهو أو الخطأ أو الجهل، وكذا في سن الطفولة[٢]. . . وكل ذلك يتعارض فعلاً مع العدالة الإلهية، ولكنه موجود بين دفتي العهد القديم، وأحياناً يمكن الكشف عن مصدره البشري، كما في حادثة عدِّ داود عليه السلام للمقاتلين من شعب بني إسرائيل المذكورة في (سفر صموئيل الثاني ٢٤): ففي هذا السفر يتضح أن الرب غضب على بني إسرائيل، فأمر داود عليه السلام بإحصاء المقاتلين من إسرائيل ويهوذا، وعندما تم الأمر، اكتشف داود أنه أخطأ، فكان لابد من العقاب، فخيَّره الرب بين ثلاثة أنواع من العقاب، فاختار أحدها، وبعد أن تمت العقوبة ندم الرب عن الشر الذي فعله، وعاتبه داود لأنه لم يكتفِ بمعاقبته هو، وإنما عاقب أيضاً الشعب كله، وانتهى الأمر وتم الصلح بإقامة مذابح ومحرقات للرب. . .

هذه الحادثة كلها عيوب، فكاتب السفر عرَّفنا منذ البداية أن الرب غاضب على بني إسرائيل، فجرَّ داود لمصيدة عدِّ الشعب؛ ليكون ذلك حجة ليعاقبهم، فعاقبهم

---

(١) وانظر: (إشعياء ٥٥: ١٠ ـ ١١)، (إشعياء ٢٦: ٩).

(٢) سنعود للاستدلال على ذلك عند الحديث عن المسؤولية.

ظلماً، مع أنه كان قادراً على معاقبتهم بالسبب الذي أغضبوه لأجله؛ لأنه لا بد أن غضبه يرجع لإحدى مخالفاتهم، فلماذا ينسب مؤلف السفر صفة الافتراء إلى الله، معاذ الله.

والغريب أن داود المذكور هنا لم يستغرب أنه أخطأ ورضي بالعقوبة، مع أن فعله كان تنفيذاً لأمر الرب، وإنما حزن لأن الشعب عوقب دون ذنب اقترفه.

ولا يستغرب جيمس فريزر الدافع للغضب من جرَّاء إحصاء المقاتلين؛ لأن ذلك لا يعود للإسرائيليين ولا لإلههم؛ وإنما يعود لسيطرة بعض الخرافات على عقول الشعوب الجاهلة، التي تتصور أن الأرواح الشريرة تُرهف السمع في حال العدِّ، فتصيب بعض المعدودين بالموت، وأن هذا الفكر انتقل إلى اليهود من الأمم المجاورة لهم[1].

وبالتالي يتضح مدى تدخل الفكر البشري في تشكيل بنية العهد القديم، مما يسبب وجود تناقض قوي في أفكاره.

٢ ـ اليسر العملي: وتلك سمة من سمات الشريعة الإسلامية بوجه عام، وأحكامها الأخلاقية بوجه خاص؛ فالأخلاق الإسلامية تنفي كل تكليف لا تُقرُّ العادة إمكان تحمله، كما تنفي كل مشقة يمكن أن تستنفد قوى الإنسان، حتى لو كانت في حدود طاقته، ولهذا وضع علماؤنا قاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، ويُقصد بالمشقة هنا المشقة الزائدة، لا أصل المشقة؛ لأنه لا تكليف بلا مشقة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥]، وقال كذلك: ﴿وَمَا جَعَلَ

---

(١) انظر: جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، ج٢/ ٦٠٧ ـ ٦١٥.

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨][1].

ومن مظاهر اليسر العملي في الإسلام:

- تجنب الغلو في العبادات، كقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ٢٠].

- تعديل للواجب تبعاً للظروف، سواء أكان ذلك تغييراً، أم تخفيفاً، أم تأجيلاً، أم إلغاءً. فمثلاً:

كان الواجب يقتضي أن أي شعب مسلم عليه أن يواجه عدوه عند نسبة واحد إلى عشرة، ثم جاء التخفيف على المسلمين بعد تغير الأمور وحدوث الاسترخاء الطبيعي عند كثرة المسلمين، وقد قال تعالى في الحكم الأول: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأنفال: ٦٥]، ثم جاء التخفيف النهائي: ﴿ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾[الأنفال: ٦٦].

ومن أمثلة الإعفاء الكامل، إعفاء العاجزين عن فريضة الجهاد، قال تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[الفتح: ١٧].

ومن الإرجاء: تأجيل الصوم المحدد في رمضان إلى ما بعد رمضان للمسافر والمريض: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ﴾[البقرة: ١٨٥]...[2].

---

(١) انظر: د. محمد سلاَّم مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، دار الكتاب الحديث، الكويت، ط٣، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م، ص٢٧٩.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٧٣ ـ ٨٦. د. مقداد بالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٢٨، ٢٣٣.

كما بيَّن القرآن الكريم وجود تشديد اتُّخذ ضد بني إسرائيل في زمنهم عقاباً لهم على سوء عملهم، ولم يكن من أصل دينهم كتحريم العمل في السبت، أو تحريم بعض الطيبات، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ ٱلسَّبْتُ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [النحل: ١٢٤]، وقال كذلك: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾[النساء: ١٦٠][1].

وإذا كان هذا التشديد على سبيل العقوبة، فهو أولاً لا يتعارض مع مبادىء ثابتة كإقامة العدل، وتحريم الظلم، وإنما هو مزيد من الأحكام أو المحرمات، ثم هو ليس عاماً في كل أمورهم، وفي العهد القديم الحالي ما يدل على وجود اليسر العملي في أحكامهم، وفيه ما يدل على خلاف ذلك، ولكنه ليس من الصواب لمعارضته لقواعد ألزم مأمورٌ بها، كما سيتضح بالأمثلة:

من أشكال اليسر العملي التفريق بين حالين لليهود عند مواجهتهم للعدو، ففي حال قوة إيمانهم تكون الغلبة لهم ولا اعتبار لعدوهم؛ لأن الله معهم: «رجل واحد منكم يطرد ألفاً؛ لأن الرب إلهكم هو المحارب عنكم كما كلمكم، فاحفظوا جداً لأنفسكم أن تحبوا الرب إلهكم» (يشوع ٢٣: ١٠ ـ ١١).

وكذا: «لا يقف إنسان في وجهكم، الرب إلهكم يجعل خشيتكم ورعبكم على كل الأرض التي تدوسونها كما كلمكم» (تثنية ١١: ٢٢ ـ ٢٥)، أو: «وتطردون أعداءكم فيسقطون أمامكم بالسيف، يطرد خمسة منكم مئة، ومئة منكم يطردون ربوة» (لاويين ٢٦: ٧ ـ ٨).

أما في حال ضعف إيمانهم وعدم استجابتهم لربهم فيقول الرب: «أجعل

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٧٤ ـ ٧٦. ابن فرناس، سنة الأولين. . .، ص١٠٦.

وجهي ضدكم فتنهزمون أمام أعدائكم، ويتسلط عليكم مبغضوكم، وتهربون وليس من يطردكم» (لاويين ٢٦: ١٤ ـ ١٧).

ويمكن أن نعدَّ من حالات الإرجاء ما حدث مع بني إسرائيل بعد خروجهم من مصر؛ إذ لم يهدهم الرب إلى أرض فلسطين مباشرة مع أنها قريبة، والسبب كما قال الرب: «لئلا يندم الشعب إذا رأوا حرباً ويرجعوا إلى مصر» (خروج ١٣: ١٧) فقد أرجأ تكليفهم بالقتال حتى يتمكن الإيمان من قلوبهم.

وأما من أشكال العسر في أداء التكليف، والتي تخالف قواعد ألزم منها: ما جاء في سفر (حزقيال ٤): أن الرب أمر حزقيال أن يقيم نموذجاً مصغراً لمدينة أورشليم، ويتكئ قبالتها رمزاً لحصارها، ولكن عليه أن يبقى على جنبه الأيسر مدة تزيد عن السنة، ثم على جنبه الأيمن أربعين يوماً، وحتى لا ينقلب يقول الرب: «هاأنذا أجعل عليك ربطاً فلا تقلب من جنب إلى جنب حتى تتمم أيام حصارك» (حزقيال ٤: ٨)، فلا ينفع التأويل مع هذا الوضوح.

ثم يأمره في تلك المدة أن يأكل كعكاً من شعير بعد أن يخبزه بالخرء الذي يخرج من الإنسان؛ وذلك رمزاً لتنجسهم بعد طردهم بين الأمم، وعندما اعترض حزقيال على ذلك لعلمه أن الإنسان لا يجوز أن يأكل نجساً ـ بحسب أمر إلهي سابق بالطبع ـ فلم يسوِّغ الرب أمره الأول، بل استبدل مباشرةً بخرء الإنسان خرء البقر (٤: ١٥).

ومثال آخر قريب، وهو أمر الرب لإشعياء أن يتعرى لمدة ثلاث سنوات متتالية ليمثل حال سبي مصر وكوش اللذين سيساقان عراة (إشعياء ٢٠) . . . إلخ، فما الذي يمكن قوله أمام هذه الجرائم المرتكبة بحق الكتاب الذي يُفترض أن يحتوي على كلام الله الذي لا يفوقه كلام في حكمته وعدالته وسلامته!.

٣ ـ تحديد الواجبات وتدرجها: هناك واجبات أولية لا يؤدي تطبيقها إلى أدنى لبس مثل: (لا تكذب، أدِّ الأمانة)... ولكن يوجد فوق السلوك الملزم بشكل صارم درجات يتزايد استحقاقها للثواب، كما يصح تجاوزها دون ارتكاب موقف غير أخلاقي، ولهذا تعيّن الأخلاق في كل عمل يقبل التحديد درجتين من الخير: الخير الإلزامي، وهو الحد الأدنى الذي لا يهبط العمل دونه إلا إذا أخل بالواجب، والخير المرغوب فيه، وهو الحد الأقصى الذي لا يمكن تجاوزه.

والقرآن الكريم فتح الطريق في كل مجال إلى مشاركة أكبر، وحث الإنسان ألا يقنع بالدرجة المشتركة، وأن يرتفع دائماً إلى درجات أكثر جدارة، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٨٤]، وقوله: ﴿وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[البقرة: ٢٣٧].

وفي مقابل درجات القيمة الإيجابية، والتي تبدأ بالمفروض وتنتهي بأعلى الدرجات، هناك درجات للقيمة السلبية، والتي تبدأ بالتحريم وتتناقص إلى السيئات الأقل فالأقل حتى اللمم، وبين القيمة ونقيض القيمة هناك اللاقيمة أو المباح، وهو على الصحيح يتناول الأعمال التي لا دخل فيها للأخلاق[١].

وتتميز قيمة الإلزام وقوته في القرآن الكريم بشموله؛ لأن: [الإسلام قد اعتمد في إلزامه الأخلاقي على جميع العناصر التي يمكن أن تكون عامل إلزام بصورة من الصور، بخلاف المذاهب الأخلاقية الأخرى؛ فإن كل مذهب منها اعتمد على عنصر أو عنصرين فقط، مثل النفع والشرف وما إلى ذلك]، وهذا يتناسب حتماً مع سيكولوجية الفروق الفردية في الطبيعة البشرية[٢].

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٨٨ ـ ٩٤.

(٢) د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٣٥.

أما في **العهد القديم**: فتنقسم الواجبات إلى مأمورات أو قيم إيجابية أمر بها الشارع ويستحسنها العقل، ومنها شكر النعم، وأداء الأمانة . . .، ومن الواجبات كذلك الأمور المنهي عنها، وهي القيم السلبية التي أمر الشارع بالابتعاد عنها، والعقل يوجب ذلك أيضاً، مثل شتم الخالق، وظلم الناس.

وهناك قسم ثالث من الواجبات لا يقضي العقل استحسانها لعينها، جعل الله فيها أمراً أو نهياً لأنها تحقق مصلحة وسعادة للبشر، فصار المأمور منها حسناً والمنهي عنه منها قبيحاً، كتفضيل يوم من بين الأيام كالسبت والأعياد، وتفضيل إنسان من بين الناس كالنبي، ومنع أكل بعض الأطعمة، أو غير ذلك[١]، وهي لا ترتبط بالأخلاق.

ويغلب على العهد القديم الحالي صفة عدم التدرج في الواجبات، وهو لا يترك للمكلف ـ في أحيان كثيرة ـ أن يرقى في الفعل الملزم إلى درجة أعلى؛ لأنه يوضح الفعل المطلوب دوماً ـ خلافاً للخطاب القرآني ـ، فمثلاً في حال الرهن، يفرض على الآخذ للرهن إن كان الرهن ثوباً، أن يرد الثوب إلى صاحبه في المساء لحاجته إليه، ويعدُّ ذلك واجباً عليه وليس فضلاً منه.

يقول الرب: «إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس ترده له؛ لأنه وحده غطاؤه، هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام؟ فيكون إذا صرخ إلي أني أسمع؛ لأني رؤوف» (خروج ٢٢: ٢٦ ـ ٢٧).

وهو يرتب على أبسط الأمور جزاء محدداً؛ مما يُدخلها في حيز الواجب الذي لا يصح تجاوزه، من ذلك قول الرب: «إذا صادفت ثور عدوك أو حماره شارداً ترده

---

(١) انظر: سعيد بن يوسف المعروف بسعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، صورة عن نسخة ناقصة في دار الكتب المصرية، د. ن، د. ت، ص١١٢ ـ ١١٧.

إليه، إذا رأيت حمار مبغضك واقفاً تحت حمله وعَدَلْت عن حَلِّه، فلابد أن تحل معه» (خروج ٢٣: ٤ ـ ٥). . .

وقد جعل من الوصايا الأساسية أو الوصايا العشر قوله: «لا تشتهِ بيت قريبك، لا تشتهِ امرأة قريبك، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره، ولا حماره، ولا شيئاً مما لقريبك» (خروج ٢٠: ١٧) فهنا الأمر بعدم الاشتهاء، يعادل أمره: «لا تقتل، لا تزن، لا تسرق» (خروج ٢٠: ١٣ ـ ١٥).

إذن: فليس هناك مجال كبير لأن يرقى المرء بأفعاله إلا ما كان من جنس الفعل نفسه؛ كتحري الصدق، وعدم مضايقة الغرباء في أبسط الأمور وهكذا. . . وما عدا ذلك فهناك واجبات محددة مقررة سابقاً.

وإذا كانت هذه الأمور صحيحة في نسبتها إلى الشارع، فلعل الأمر يعود إلى علم الشارع بنفوس اليهود، وما جُبلت عليه من قسوة، فجاء ذلك التقسيم الدقيق لمصلحة المجتمع كلِّه، وضمان تحقيق الرحمة للجميع.

* * *

المبحث الثالث

إشكاليات الإلزام الأخلاقي

سبق أن ذكرنا أنَّ مصدر الإلزام في التوجه الديني الإسلامي أو اليهودي هو الله ﷻ، وهو في مذهب الفيلسوف الألماني كانْت العقل أو الواجب، وعند فلاسفة آخرين اللذة أو المنفعة أو غيرهما. . .

وينشأ عن بعض المذاهب السابقة بعض التناقضات التي تسببها طبيعة قانون الإلزام الأخلاقي نفسه، فهو بوصفه قانوناً يُفترض فيه أن يجمع بين سلطة المشرع

وحرية الفرد، كما يجمع بين ثبات القواعد الأخلاقية وتنوع النشاط الإنساني، وهنا تظهر التساؤلات التالية: ـ هل تتحقق الحرية في عدم خضوع الأخلاق لأي سلطة خارجة عن الذات؟

ـ وهل سلطة الواجب عند كانْت تحمي حرية الاختيار الفردي ونجاح القانون الأخلاقي؟

ـ وهل المصدر الإلهي للأخلاق يمنع استقلالها، أو يمنع تحقق حرية الفرد؟

* إنَّ المذاهب التي تدافع عن أصالة العامل النفسي، هي النظريات التي تدافع عن الحرية التجريبية للذات، وهي غير صالحة؛ لأنَّها لا تخلق قانوناً أخلاقياً بالمرة؛ لأنَّ الحرية الذاتية تعني أنَّ كل فرد هو صاحب مبادئه وأحكامه الخاصة، فهو يكون حكَم نفسه في كل لحظة، وهو ينشئ مبدأه الأخلاقي فيها، وذلك بأن يهتم بالتركيز على اللحظة الراهنة، بعد أن يتحرر من المبادئ والمثل، بل ويُخضعها دوماً للتجربة والاختبار، بدلاً من أن يخضع لها، وبالتالي يضيع المرء ضحية رغباته ونوازعه، ولا يؤسس قانوناً أخلاقياً محدداً قائماً على قيم ثابتة ومطلقة، كما هو الحال في الأخلاق الكتابية[١].

* فإذا كانت الحرية التجريبية للذات لا تخلق قانوناً أخلاقياً؛ فإنَّ صرامة الأخلاق الكانتية تلغي حرية الفرد، ولا تُنشئ قانوناً أخلاقياً سليماً؛ وذلك أنَّ كانْت جرَّد قانون الواجب من كل تجربة حسية، وكل واقع مادي يمكن أن ينطبق عليه، بل خلَّصه من صفته الخاصة، من مادته التكوينية التي تظهر في هذه القاعدة أو تلك،

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص١٨٨ ـ ١٢٣. وكذا:
M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, Foundation of Judaism, translated by Henriette Szold, p223 _ 225.

ولم يبق له سوى صفته الشكلية، وهي أنه قانون شامل صالح لجميع الإرادات، ثمَّ استخلص تعريفه للواجب وهو: كل سلوك يمكن أن يصاغ في قاعدة عامة، دون أن يكون عرضةً لنقد العقل أو تسخيفه.

فكانْت لم يزن الأحكام الأخلاقية مطلقاً بالقياس إلى نتائجها، وإنما بحيث تكون قاعدة عامة صالحة للتطبيق على جميع الأفراد، وهنا أخطأ كما يوضح د. دراز؛ لأنه ليس هناك ارتباط لازم بين العام والأخلاقي، فليس كل عام أخلاقياً، ولا تمنع الخصوصية من أن تكون أخلاقية.

ومن جهة أخرى: فإنَّ الحكم على قانون بأنه أخلاقي ليس لكونه عاماً، ولكن تعميم القانون يصبح واجباً لأنه وُضع أولاً على أساس أخلاقي، ولهذا فقد خلط كانْت عندما عالج بطريقة واحدة مرحلتين مختلفتين للضمير الأخلاقي: اللحظة التي مازال التفكير فيها يجري لوضع القانون، واللحظة التي يُنفَّذ فيها القانون الذي تمَّ وضعه بالفعل[1].

ومع ذلك وافق العلماء كانْت بأنَّ الشكل الصرف للقانون قادر قدرة كاملة على أن يؤثر في الضمير الأخلاقي، فأداء المرء للواجب لأنه واجب، دون أن يبالي بالخير الأخلاقي الذي يستهدفه، هو تعريف للإرادة المخلصة بإطلاق، وهو المثل الأعلى للأخلاق القرآنية[2]، وكذا لأخلاق العهد القديم.

ويُمثَّل لذلك بمزمور ١٥ ومزمور ٢٤، حيث يأتي تعديد النصائح الرئيسة الأخلاقية في شكل إجابة على سؤال، والسؤال هو: «يا رب! من ينزل في مسكنك؟ من يسكن جبل قدسك؟» (مزمور ١٥: ١ ـ ٢)، أو: «من يصعد إلى جبل الرب،

---

(١) انظر: دستور الأخلاق...، ص٩٩ ـ ١١٢.

(٢) د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص١١١.

ومن يقوم في موضع قدسه؟» (مزمور ٢٤ : ٣)؛ فهنا إشارة تدل على هدف التصرف الأخلاقي، ألا وهي المثالية في الحياة، والقداسة التي تحملها الصورة التمثيلية في (صعود جبل قدسك)، فهي تدل ضمناً على ترفُّع الإنسان عن القوانين الأرضية، وتحليقه في عالم الروح إلى أخلاق نبيلة ومجردة.

وقد جاءت العبارة في (مزمور ١٥ : ٥): «الذي يصنع هذا لا يتزعزع إلى الدهر»، تعني نجاحاً أخلاقياً تاماً، حيث إرادة الفرد تصبح ثابتة وصامدة لا تتزعزع كما في نظرة كانْت المتسامية[1].

* **إذن**: ذهب أصحاب المذاهب الوضعية للأخلاق إلى أنَّ روح الأخلاق مستقلة، ويجب أن تحمل مصدر قانونيتها من داخلها، ولا يُملى عليها ذلك من الخارج، ولهذا يصفون الأخلاق الكتابية بالنقص؛ لأنها تستند إلى خلفية إيمانية أو إلهية.

وبعد أن تبيَّن أن فكرة الاستقلالية في الأخلاق زعمٌ أو مبالغةٌ غير مسوَّغة؛ لأنَّ فكرة الأخلاق الذاتية لا يمكن أن تشكِّل قانوناً أخلاقياً حراً ولا حتى استبدادياً، فقد وضح Lazarus أن المعنى الحقيقي للذاتية في القانون الأخلاقي لا يعني أنَّ الإنسان يفرضه بنفسه، بل تعني أنَّ السمة الأخلاقية في الإنسان هي وحدها التي تملي عليه القانون، ولهذا مهما يكن المشرع أو مصدر القانون الأخلاقي، فإنَّ الاعتراف بقيمته وسموه هو ما يحدد الأخلاقية، أو أصالة شخصه الأخلاقي.

ونجد العهد القديم يؤيد هذه الطبيعة المطلقة للأوامر الأخلاقية، كما في قوله فيما يخص بإعادة الأشياء المفقودة: «. . . وهكذا تفعل بكل مفقود لأخيك يُفقد منه وتجده، لا يحلُّ لك أن تتغاضى» (تثنية ٢٢ : ٣)، فالعبارة الأخيرة لا تزيد في الأمر،

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one. . . , p131 _ 132.

ولكنها تشبه ما تمنَّاه كانْت من اهتمامه بالأولوية المطلقة، وهي الضرورة الحقيقية الداخلية التي يصبح بها الطلب قانوناً[١].

فإذا كانت المصدرية الإلهية لا تُنقص من استقلال القانون الأخلاقي، فهي تزيده قداسةً في العقل اليهودي؛ لأنه يجد المبادئ الأخلاقية متمثلة في مصدرها الإلهي، أي: في الله، فإذا أدرك الإنسان المستقل أخلاقياً تمثل النموذج الأخلاقي في الله وسعى إلى التشبه به بحماس، هل يعني ذلك أنّه يخسر أخلاقياً؟ وهل يمتنع الإنسان الأخلاقي عن التعلم من معلم المبادئ الأخلاقية فقط من أجل أن يحفظ كرامة حكمه الذاتي![٢].

* ومن جانبه فقد بيَّن د. دراز كذلك أنه لا الصيغة المجردة لقاعدة عامة، القادمة من أعلى، ولا التحليل الدقيق لحالة خاصة من الواقع ـ معزولاً كلاهما عن الآخر ـ يكفي لهداية إرادتنا، وإنما بتركيبهما معاً يوجد الدليل الممتاز لإرادتنا، والمجال الحي لأفعالنا الأخلاقية، ومن اقترانهما معاً يتحقق في وقت واحد: ثبات القانون الأزلي، وجدة الإبداع الفني، وأنَّ ذلك هو نفسه إدراك التكليف الذي يُستخلص من المفاهيم القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن: ١٦].

وليست هذه الصيغة: افعلوا ما يبدو لكم حسناً تبعاً لإلهام اللحظة، وليست هي صيغة الواجب الصارم على سبيل القهر، وإنما تلك الصيغة تخاطب المؤمن الذي لا يستسلم لاعتبارات يعلم أنها غير مشروعة، ولو أخطأ بعد العلم وبعد الاجتهاد في الحل فلا يأثم لقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[الأحزاب: ٥].

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٢٣ ـ ١٢٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٣١ ـ ١٣٢.

ثم إنَّ المرء لا يفعل ذلك في غيبة المولى، بل تحت سلطانه ورعايته ورقابته، فنحن نستلهمه دوماً، كما لو كان يواصل في أعماقنا دوره مشرعاً حتى في أدق التفاصيل(١).

إذن نستخلص مما سبق: أن مصدر الإلزام في العهد القديم هو الله ﷻ، وهو منفرد بهذه الصفة في الكتاب، أما القول بأنه يُراجَع في أوامره؛ فهو ضعيف، وقد نقل الرب مراده إلى شعب بني إسرائيل عن طريق الأنبياء، وبعض الملوك، والقضاة، والكهنة.

أما خصائص الإلزام في العهد القديم فهي:

ـ اتصاف القانون الأخلاقي بالكمال والشمول لأنه إلهي، ومع ذلك لم يُقدِّم الأمر الإلهي في أغلب الأحيان على أنه سلطة مطلقة، بل ترافق مع أشياء تسوِّغه.

ـ اضطراب العهد القديم في الشروط التي يضعها لمراعاة جانب المكلف في تنفيذ الأمر الإلهي، التي تظهر حيناً، وتختفي أحياناً أخرى. وهذا من عيوب الكتاب.

وفيما يتعلق بتناقضات الإلزام: فنجد الأخلاق الإلهية سواء في القرآن أو العهد القديم توفق بين تلك التناقضات ما أمكن، بخلاف المذاهب الأخلاقية الوضعية.

* * *

---

(١) انظر: دستور الأخلاق. . .، ص١٢٦ ـ ١٣٤.



الفصل الثاني

المسؤولية

المبحث الأول

تحليل فكرة المسؤولية وبيان تنوعها

* يربط معظم الأخلاقيين بين فكرة الإلزام وفكرتي المسؤولية والجزاء باعتبارها أجزاء لا تقبل الانفصام لأي مذهب أخلاقي؛ لأن الإلزام بلا مسؤولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزَم، وكذا من الاستحالة أن نفترض وجود كائنٍ ملزَمٍ ومسؤولٍ، دون أن يرتبط ذلك بجزاء مناسب[1]. والشخص المسؤول هو الذي يتحمل نتيجة التزاماته وقراراته واختياراته العملية من الناحية الإيجابية والسلبية أمام الله، ثم ضميره، ثم مجتمعه[2].

ومع ذلك: فيشير د. دراز إلى أن مصطلح المسؤولية قد يُستخدم بتوسيع دلالته ليدل على مجرد تبني العمل ولو لم يوجد إلزام، وهذا ينطبق على الله ﷻ، فهو يتصرف في هذا العالم إلهاً متفرداً، وهو مسؤول عن أعماله بأكمل معاني الكلمة، سبحانه وتعالى.

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص١٣٦. د. عبد المقصود عبد الغني خيشة، النظرية الخلقية في الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، ص١٠٧. د. محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص١٢٣.

(٢) د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٣٧.

أما في المجال الإنساني: فالمسؤولية لا بد وأن تفترض إلزاماً صارماً، أو على الأقل تفترض فكرة معادلة لمثل أعلى، يرى الإنسان أنه مسؤول عنه أمام نفسه[1].

أما في **العهد القديم**: فيتم التركيز بشدة على فكرة المثل الأعلى لتبني المسؤولية، حيث تُعد معرفة الله بأخلاقياته اللامتناهية قاعدةً وسبباً للإلزام الأخلاقي؛ فالله يدعو للرحمة لأنه رحيم، ويدعو للكرم لأنه كريم، يقول الرب: «. . .بل بهذا ليفتخرنَّ المفتخر بأنه يفهم ويعرفني أنا الرب، الصانع رحمةً وقضاءً وعدلاً في الأرض؛ لأني بهذا أُسرُّ» (إرميا ٩ : ٢٤).

ولهذا ففي اليهودية: [لأن الأخلاق إلهية يجب أن تكون إلهياً، أي: يجب أن تكون متشبهاً بالإله، المثل الأعلى للأخلاق]. . . ومن هنا وجب التمسك بالأخلاق[2].

والذي شجع Lazarus وغيره على وضع المبدأ السابق؛ ما وجدوه في العهد القديم من قول الرب المتكرر: «أنتم أولاد للرب إلهكم» (تثنية ١٤ : ١)، ويرى R. Abba. Cahana أن البنوة لله تستوجب أن يكون المرء إلهياً، أي: مطيعاً لله ومتشبهاً به، ومكرساً نفسه له.

وكذا عندما يقول الرب: «يا ابني إن قبلت كلامي وخبأت وصاياي عندك. . .» (أمثال ٢ : ١) فهو يوضح أن من يكون ابنه هو من يقبل كلامه ويعمل بوصاياه، وهذا هو القيد الفعلي للبنوة: أن يهب المرء نفسه لله، كما هي العلاقة الطبيعية بين الابن وأبيه.

---

(١) دستور الأخلاق. . .، ص١٣٧.

(٢) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, p113-115.

وقد شذ البعض عن هذه الرؤية أمثال R. Meir، والذي يرى أن جميع البشر وفي كل الأحوال أولاد لله، سواء أعملوا بما يتوافق مع ذلك أم لا، والسبب يعود برأيه لوجود حقائق ثابتة، منها: أن البشر كلهم من خلق الله، وأن رحمة الله شاملة وثابتة[1].

ويمكن القول: إن المنهج المتبع في العهد القديم - الحالي - من وصفِ للعلاقة بين الله وبين اليهودي بأنها علاقة أبوة وبنوة - ولو على المجاز -، وأنها الحافز على وجود المسؤولية الأخلاقية؛ هذا المنهج رفضه القرآن الكريم تماماً، ويوضح ذلك خطابه ﷻ لليهود أنفسهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[المائدة: ١٨].

كما حرص القرآن الكريم على تأكيد لفظ العبودية لله للبشر جميعاً، حتى الرسل منهم، صلوات الله عليهم، فمثلاً قال تعالى في عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَـٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[الزخرف: ٥٩]، وقال تعالى في محمد ﷺ: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾[الجن: ١٩]...

ولهذا يشعر المرء بصغر قدره أمام خالقه الذي: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]، فلا يطمح لعقد مقارنة بينه وبين خالقه؛ لأنه لا يمكن أن يشبهه في شيء على الحقيقة[2]، وإنما يضع أحدنا أمام ناظريه سيرة أفضل

(١) انظر: م. س، ص٢٠٥ ـ ٢٠٧.

(٢) أكد علماؤنا على استحالة أن تحصل صفات الربوبية لغير الله تعالى، وهذا بالتالي يمنع معرفتها على الحقيقة، ولهذا فالمشاركة بين العبد وبين الله ﷻ في أي وصف من أوصافه لا توجب المماثلة، بل أقصى ما يصل إليه العبد عندما يتخلق بأخلاق الله تعالى، أي: بمعاني صفاته =

خلق الله، وهم الرسل، فمثلاً قال تعالى لأمة محمد ﷺ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾[الأحزاب: ٢١].

* ومن جهة أخرى: فقد وضح د. دراز أن الإنسان مؤهل لتحمل المسؤولية بفطرته، وقد مكَّنه العقل من إلزام نفسه أولاً، ثم بالوفاء بما التزم به ثانياً، ورأى في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[الأحزاب: ٧٢] إظهاراً لهذا التباين، الذي يضع الإنسان وهو الكائن العاقل ضد الكائنات غير المزودة بالعقل، ولهذا فالإنسان مسؤول بطبيعته من قبل أن يجعل نفسه مسؤولاً، ومن قبل أن يُعد مسؤولاً أخلاقياً. وقد مضى على هذا القول غيره من الأخلاقيين[١].

ومع ذلك فليس في آية حمل الأمانة المذكورة أعلاه ما يدل على أن تكليف الإنسان كان فقط بسبب عقله، أو أن الكائنات الأخرى لا تعقل.

صحيح أن من شروط التكليف ـ كما سيرد لاحقاً ـ كمال العقل عند الإنسان، ويُقدَّر ذلك بالبلوغ، ولكن وجود التكليف لبعض الخلائق دون بعضها عائد لاختيارها، فالآية السابقة وضحت أنَّ الأمانة ـ وهي لفظ يعم جميع وظائف الدين على قول جمهور العلماء، كما ذكر القرطبي في تفسيره ـ قد عُرضت على السماوات

= وأسمائه؛ أنه يتشبه بالملائكة المقربين عند الله. (انظر: أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي، الرياض، وكنوز المعرفة، جدة، د. ت، ص٤٥ ـ ٥٥).

(١) انظر: دستور الأخلاق في القرآن، ص١٣٧ ـ ١٣٩. د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩. د. محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص٣٦٧.

والأرض والجبال، فأبت حملها، واختارت أن تكون مسخرة بأمر الله، وعُرضت على الإنسان فحملها، وقد كان ذلك عرض تخيير لا عرض إلزام[١].

وسكتت الآية عن ذكر الملائكة، وهم من الكائنات العاقلة غير المكلفة بحفظ الأمانة؛ لعدم قدرتهم على المخالفة، بدليل قوله تعالى فيهم: ﴿... لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[التحريم: ٦].

أما الجن فهم من المخلوقات العاقلة المكلفة، وإن سكتت عنهم الآية كذلك، بدليل ذكرهم كثيراً في الجزاء الأخروي كالإنس: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ فِىٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ خَٰسِرِينَ﴾[الأحقاف: ١٨]، ففي الآية دليل على وقوع الجزاء لوقوع المخالفة منهم، والجزاء يرتبط بالمسؤولية ارتباطاً لازماً، وهذا يعني تكليفهم. هذا بالإضافة إلى وجود أدلةٍ أخرى كثيرةٍ تدل على تكليفهم، محفوظةٍ في القرآن الكريم.

أما الأحياء تحت مسمى الجماد[٢] فتدرك بكيفية ما، بدليل رغبتها بالتسخير كما سبق في الآية، ولا يكون ذلك منها إلا بنوع من الإدراك.

ومن الأدلة على إدراكها أيضاً توجيه الخطاب لها؛ كقول رسول الله ﷺ عندما صعد جبل أحد مع أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ، فرجف بهم الجبل، فقال

---

(١) انظر تفسير القرطبي للآية، وقد ذكر أقوالاً أخرى تُفيد حمل الآية على التشبيه والتمثيل، وهي تخالف عبارتها الصريحة، وذكر ردوداً عليها.

(٢) حيث نقل القرطبي عن العلماء قولهم بلزوم تقدير الحياة للجماد لصحة التخيير، وبيَّن في تفسيره (للآية ٤٤ من سورة الإسراء) أن الحي من الجماد هو ما كان على حالته الأولى، كالغصن قبل أن ييبس، على اعتبار النبات من الجماد. وفي شرح آية الإسراء ما يفيد تعقل الجماد كذلك.

رسول الله ﷺ: «اُثبت أُحُد؛ فإنما عليك نبي وصِدِّيق، وشهيدان»[(١)].

كما جاء في القرآن الكريم من وصف لمشاعر الحزن والفرح التي تكون بأنواع الجماد: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾[الدخان: ٢٩][(٢)]، وكل ذلك فيه معنى الإدراك. . . إلى غير ذلك من الأدلة.

أما أنواع الحيوان؛ فقد ورد في القرآن الكريم من قول بعض الحيوانات ما يدل على تعقُّلها للأمور، كقول الهدهد لسليمان عليه السلام: ﴿. . . أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾[النمل: ٢٢ ـ ٢٥].

وقول النملة: ﴿. . . يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[النمل: ١٨][(٣)].

---

(١) الحديث أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي (لو كنت متخذاً خليلاً)، وكذا باب مناقب عمر بن الخطاب. (الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م).

(٢) وهذا رأي الشيخ محمد متولي الشعراوي في الجماد والحيوان، وقد ذكره في إحدى حلقات تفسيره لآيات القرآن الكريم المُبثة تلفزيونياً، كما بيَّن أنه مخالف به رأي الأكثرية، الذين يذهبون لتأويل الشواهد السابقة وأشباهها.

(٣) من العلماء من استدل بهذا النص على أن للنمل فهماً وإدراكاً، وأنه يتبادل الحديث والأخبار. وبالفعل فقد كشف العلم الحديث عن أن النمل يرسل الأمواج ويستقبلها بوساطة قرونه، وبهذه الطريقة تُطلع بعضها على ما تريد. (انظر: الشهيد مرتضى المطهري، فلسفة الأخلاق، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة البعثة، طهران، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م، ص١٢٨).

وفي الآيات أيضاً دليل على مجازاة الحيوان دنيوياً من قِبل الإنسان، وإنْ كان ذلك خاصاً بسليمان عليه السلام؛ لما منحه الله تعالى من قدرة على فهمها[١] ـ وقد كان ذلك من تمام ملكه ـ بدليل قوله الذي توعَّد به الهدهد عند تأخُّره: ﴿. . . لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾[النمل: ٢١]، وذلك بعد أن أعلمنا القرآن الكريم أن الهدهد كان مجنداً لديه: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[النمل: ١٧]، أي: مأموراً من قبل سليمان عليه السلام، وبالتالي فهذا أعطى الحق لسليمان أن يحاسبه على عمله؛ لتسيير ملكه[٢].

فإذا أقدر الله ﷻ سليمان على مطالبة الطير، وأثبت أنه يأتي منها الشرُّ كما الخير[٣]، فهذا دليل على أن ملك الملوك سبحانه يجازي الحيوانات عند مخالفتها؛ لأنه على أمرها ونهيها أقدر.

ولكن هل يثيبها على موافقة أفعالها لأمره، وهل يكون ذلك بزيادة تيسير الرزق مثلا؟ . . . ثم هل هي تُجازى أُخروياً؟

جمع القرطبي المفسِّر الأقوال في مسألة الجزاء الأخروي للحيوان عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[الأنعام: ٣٨]، ووضَّح أن أضعف الأقوال يرى دخول الحيوانات الجنة بعد الحساب، وأوسطها يرى أن حشر الحيوانات المذكور

---

(١) قال تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾[النمل: ١٦]. ثم أعلمنا القرآن أنه يفهم منطق النمل أيضاً.

(٢) انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج٢٤/ ١٦٠.

(٣) حيث ورد إمكان صدور الكذب من الهدهد، لقول سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾[النمل: ٢٧].

في الآية يعني إماتتها، أما القول الذي يرجحه فهو: أن الحيوانات تخضع للمقاصة بينها يوم الحشر، ثم يأمر الله ﷻ بأن تعود تراباً، وحينها يقول الكافر: ﴿... يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾[النبأ: ٤٠].

واستدل بقول الرسول ﷺ: «ثم لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يُقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»(١).

وهذا القول هو الأرجح؛ لأنه لا توجد آية قرآنية واحدة تصرِّح باشتراك أنواع الحيوان بالجزاء الأخروي الأبدي، أما تأدية الحقوق واستيفاؤها المذكورة في الحديث الشريف، فيؤيدها ما كان من فعل سليمان عليه السلام، بالإضافة إلى أن الحيوانات وإن أدركت بصورة ما، إلا أنها تفارق البشر في أمور كثيرة؛ كالاستخلاف والتكريم اللذين اختص الله بهما الإنسان(٢).

ثم إن إدراك الحيوان قد يكون على درجات، ولا يوجد ما ينفيه على وجه القطع، ولهذا قال فخر الدين الرازي بعد عرض آراء المؤيدين والمعارضين لذلك: [إن درجات العلوم والمعارف كثيرة، واختلاف النفوس في ماهياتها محتمل، فلعل خصوصية نفس كل واحد منها، لا تقتضي إلا لنوع معين من العقل، وإلا لقسم مخصوص من المعرفة، فإذا كان المراد بالعقل جميع العلوم الحاصلة للإنسان؛ فحق

---

(١) الحديث رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم. ورواه الترمذي في السنن، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص، وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

(٢) لقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ...﴾[البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾[الإسراء: ٧٠]. وفي الحديث عن المسؤولية المدنية ستتضح هذه الفروق أكثر. انظرها ص٢٦٧ ـ ٢٦٩.

أنها ليست عاقلة، وإن كان المراد بالعقل معرفة نوع من هذه الأنواع، فظاهر أنها موصوفة بهذه المعرفة، وبالجملة: فالحكم عليها بالثبوت والعدم حكمٌ على الغيب، ولا يعلم الغيب إلا الله تعالى][1].

أما **العهد القديم** فلا يوضح كيف أصبح الإنسان مسؤولاً؛ لأن الله بمجرد أن خلق الإنسان سلَّطه على الأرض ليُخضعها: «وقال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى كل الأرض... أَثمروا واكثُروا واملؤوا الأرض، وأخضعوها، وتسلطوا على سمك البحر...» (تكوين ١: ٢٦، ٢٨).

فيُفهم بذلك أن الإنسان في العهد القديم ذو مكانة أعلى من كل الخلق، وبعد أن خلق الله جنةً في عدَنْ شرقاً، ووضع فيها آدم أبا البشر، أمره: «ليعملها ويحفظها» (تكوين ٢: ١٥)، فهو أمره بالعمل فيها ولم يتركه يعيش بلا عمل أو تكليف[2].

كما أشار العهد القديم من جهة أخرى إلى مساءلة الحيوان، فذكر أن الحية ـ وهي من البهائم (تكوين ٣: ١٤) ـ هي التي أغوت حواء وآدم بحجة أنها كانت: «أحيل جميع حيوانات البريَّة التي عملها الرب الإله» (تكوين ٣: ١).

ويستوقفنا موسى بن ميمون، الذي ذهب إلى تأويل الشاهد، ونسب ما ذكره إلى «المدراش»، حيث وضَّح حكماؤه أن الثعبان ـ وهو الحية في النسخ الحالية للعهد

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ج٧/ ٣١١.

(٢) تخلف الصورة التي نقلها القرآن الكريم عن إقامة آدم عليه السلام في الجنة، قال تعالى: ﴿... فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿١١٧﴾ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه: ١١٧ ـ ١١٩] فلم يكن فيها عمل شاق كما ورد في العهد القديم.

القديم ـ كان حجمه على قدر الجمل، وكان مركوباً من السمَّالا، أو: الشيطان، وأن الشيطان هو الذي أغوى حواء وآدم عليهما السلام، وفي مواضع أخرى من الكتاب ـ العهد القديم ـ: حاول أن يُغوي إبراهيم عليه السلام وغيره[١].

وبالرغم من أن هذا التأويل هو أقرب لتصريح القرآن الكريم بأن إبليس ـ وهو أقدم الشياطين ـ هو من قام بفعل الإغواء، بدون وساطة ثعبان أو حية[٢]؛ إلا أن العهد القديم صرَّح بنسبة فعل الإغواء إلى الحية، بل وجعل من عقوبة الرب لها بعد الحادثة، ما ورد في العهد القديم من قول الرب: «لأنك فعلت هذا، ملعونة أنت من جميع البهائم، ومن جميع وحوش البرِّية، على بطنك تسعَين، وتراباً تأكلين كل أيام حياتك، وأضع عداوةً بينك وبين المرأة، وبين نسلك ونسلها، هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه» (تكوين ٣: ١٤ ـ ١٥)[٣].

ولهذا: فإن تأويلات علماء اليهود وإضافاتهم لن تستر هذه الأخطاء المتأصلة

---

(١) دلالة الحائرين، ج٢/ ٣٨٣.

(٢) قال تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ۝ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴾ [الأعراف: ٢٠ ـ ٢١]. وكذا: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٧].

(٣) يشير د. منقذ السقَّار إلى الخطأ العلمي الوارد في هذه الفقرة، وذلك أن المشاهَد في جميع أنواع الحيَّات المصنفة علمياً أنها تأكل الحشرات والزواحف وغيرها، ولم يسجَّل أبداً أنها تأكل التراب أو تلحسه كما ورد في (ميخا ٧: ١٧). (للاطلاع على المزيد من هذه الأخطاء انظر: هل العهد القديم كلمة الله، مكتبة النافذة، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص١٧٣ وما حولها).

في الكتاب، والتي يمكنهم معالجتها بالرجوع إلى القرآن الكريم للأخذ بما فيه.

ولكن من جهة أخرى: ألا يمكن الاستدلال بهذه الحادثة على فكرة معاقبة الله ﷻ لأنواع الحيوان عند مخالفتها؟ فعلى الرغم من أن الحادثة نفسها غير صحيحة، إلا أنها قد تعبِّر عن موروث فكري لدى اليهود في هذا الأمر، ولاسيما أن سليمان عليه السلام كان ملكاً عليهم، وما نقله القرآن الكريم عنه، عايشوه هم واقعاً حياً.

* **أنواع المسؤولية:**

الاستعداد الفطري عند الإنسان لتحمُّل المسؤولية، لا يستوجب أن يتحمَّل التزاماته على الحقيقة، فهو قد يفي بالتزاماته وقد يُخل بها.

ولأن المسؤولية الإنسانية يسبقها إلزام أو جهة ملزمة كما مر؛ فإن نوع المسؤولية يتحدد تبعاً للسلطة التي يصدر عنها التكليف، وهي بالتالي الجهة المحاسبة على أداء العمل الإلزامي أو تركه.

ولهذا فالمسؤولية ثلاثة أنواع[1]:

- المسؤولية الدينية: حيث يخضع المرء لتكليفٍ ومحاسبةٍ يصدران عن الله ﷻ.

- المسؤولية الاجتماعية: حيث يخضع المرء لتكليفٍ ومحاسبةٍ يصدران عن الآخرين.

- المسؤولية الأخلاقية المحضة: حيث يخضع المرء لتكليفٍ ومحاسبةٍ يُصدرهما بنفسه.

وقد ذكر القرآن الكريم هذه الأنواع مجتمعةً في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص١٤٠ ـ ١٤١.

ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَـٰنَـٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[الأنفال : ٢٧].

ويعدُّ د. دراز أن الأنواع السابقة للمسؤولية ترجع ـ بمعنى معين ـ إلى مسؤولية أخلاقية متى ارتضيناها، فالقرآن الكريم كما يذكِّر المؤمنين بالأمر الإلهي، يذكِّرهم بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم بأن يطيعوا هذا الأمر: ﴿. . .وَقَدْ أَخَذَ مِيثَـٰقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[الحديد: ٨]، و﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَـٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾[المائدة: ٧][1].

ومن وجه آخر: يرى د. دراز أن كل مسؤولية تنتهي في القرآن إلى نوع من المسؤولية الدينية، أو على الأقل تتبعها، فمثلاً: كل الالتزامات التي تنتج عن مبادرات فردية تتحول إلى نوع من المسؤولية الدينية، بشرط أن يكون موضوعها تحقيق نوع من الخير، ولذلك يقول الرسول ﷺ على سبيل الشرط، فيما روته عائشة رضي الله عنها: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصِه»[2].

والمسوِّغ لكون المسؤوليات بأنواعها ترجع في القرآن الكريم إلى مسؤولية

---

(١) انظر: دستور الأخلاق. . .، ص١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) م. س، ص١٤٢ ـ ١٤٣. والحديث أخرجه البخاري عن عائشة في الأيمان والنذور: باب النذر في الطاعة؛ والترمذي في النذور والأيمان عن رسول الله ﷺ: باب من نذر أن يطيع الله فليطعه؛ والنسائي في الأيمان والنذور: باب النذر في الطاعة. وأشير إلى أن ما ذكرته من إرجاع أنواع المسؤولية إلى مسؤولية أخلاقية عند دكتور دراز، ثم إرجاعها ثانية إلى مسؤولية دينية، بحجة أن كل مسؤولية تنتهي في القرآن إلى مسؤولية دينية، هو بالضبط ما ذكره بنفسه. ولكن يفاجئنا د. محمد أحمد عبد القادر عندما يعدُّ أن د. دراز تراجع عن تقسيمه الثلاثي للمسؤولية عندما أرجعها جميعاً إلى مسؤولية أخلاقية (انظر: من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص٣٨٩ ـ ٣٩٠). مع أن د. دراز كان يلقي الضوء على جوانب متعددة للمسؤولية؛ بدليل ما جاء بعد ذلك؛ إذ أرجع المسؤوليات بفهم آخر إلى مسؤولية دينية.

دينية؛ ما ذكره د. دراز: [هذه الأخلاق ترى، في الواقع، أنه لا الالتزامات الفردية، ولا المؤسسات الاجتماعية، بقادرة على أن تكون مصادر للتكليف والمسؤولية، إلا بواسطة نوع من تفويض السلطة الإلهية](١).

ومن هذه العبارة يمكن أن نستلهم الصفة التي تقوم عليها المسؤولية **في العهد القديم**، فهي في أجلى وجوهها مسؤولية دينية؛ لأن مختلف النصوص فيه؛ **التي تعدُّ** اليهودي مسؤولاً أمام نفسه لإصلاحها، أو مسؤولاً أمام الآخرين، أو مسؤولاً أمام خالقه مباشرة؛ ففي الأحوال السابقة جميعاً يظهر أن رضا الله هو المقصود الأول، ولكنه لا يكون إلا بقيام المرء بمسؤولياته السابقة على أحسن وجوهها، والأمثلة عديدة، فمن ذلك:

ـ إرجاع الحقوق إلى أصحابها مشروط برضا الله عن العبد، ثم قبوله للعبادة التي يتقدم بها إليه، فجاء في ذلك مثلاً: «وكلم الرب موسى قائلاً: إذا أخطأ أحد وخان خيانةً بالرب، وجحد صاحبه وديعة أو أمانة أو مسلوباً، أو اغتصب من صاحبه، أو وجد لقطة وجحدها، وحلف كاذباً على شيء من كل ما يفعله الإنسان مخطئاً به، فإذا أخطأ وأذنب، يرد المسلوب الذي سلبه، أو المغتصب الذي اغتصبه، أو الوديعة... أو اللقطة... أو كل ما حلف عليه كاذباً، يعوِّضه برأسه ويزيد عليه خمسة، ويأتي إلى الرب بذبيحةٍ لإثمه... فيصفح عنه في الشيء من كل ما فعله مذنباً به» (لاويين ٦ : ١ ـ ٧)، فهذه مسؤوليات اجتماعية ترجع إلى مسؤولية دينية.

ـ عبارة مختصرة، تتردد كثيراً في العهد القديم، ترمز إلى كل الأوامر الإلهية، ومسؤولية الفرد عن القيام بها، وهي قول الرب: «إن سمعتم لقولي وحفظتم

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن، ص١٤٢.

وصاياي. . .»[(١)]، أي: إذا قمتم بمسؤولياتكم المتنوعة كاملة أمامي كما أُعلِّمكم؛ فهناك مقابل من الله على ذلك، وهذا ما يؤكد سيطرة المسؤولية الدينية.

ويقول الرب في موضع آخر: «ويكون الإنسان الذي لا يسمع كلامي. . . **أنا أُطالبه**» (تثنية ١٨: ١٨ ـ ١٩).

ـ إصلاح الباطن مسؤولية أخلاقية ودينية بآن معاً: «لا يفكرن أحد في السوء على قريبه في قلوبكم» (زكريا ٨: ١٧)، وكذا: «لسانهم سهم قتال يتكلم بالغش، بفمه يكلم صاحبه بسلام، وفي قلبه يضع له كميناً، أفما أعاقبكم على هذه، يقول الرب» (إرميا ٩: ٨ ـ ٩).

وكـذا: «إني أريد رحمةً لا ذبيحةً، ومعرفة الله أكثر من محرقات» (هوشع ٦: ٦).

وأيضاً: «بغضت كرهت أعيادكم، ولست ألتذ باعتكافاتكم، إني إذ قدمتم لي محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضي. . . ليجرِ الحـق كالمياه، والبرُّ كنهر دائـم» (عاموس ٥: ٢١ ـ ٢٤).

ـ تنفيذ الأمر الإلهي أصبح مسؤولية أخلاقية بمجرد قبول الشعب لذلك، وتعهُّده بحفظ ما تكلَّم به الرب، جاء في العهد القديم: «فأجاب جميع الشعب وقالوا: كل ما تكلم به الرب نفعل» (خروج ١٩: ٨).

ومن النصوص الأخيرة نستنتج: شمول المسؤولية في العهد القديم، حيث يُسأل المرء عن أعماله الظاهرة والخفية.

---

(١) كما في (تثنية ١١: ١٣، ٢٧؛ ٢٨: ١، ١٥؛ ٣١: ١٢؛ . . .)، وهي ترد بهذه المواضع بألفاظ متقاربة.

وهي كذلك في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

بل وأكثر من ذلك؛ إذ يُحاسَب المرء عن جميع استخداماته لملكاته وقدراته: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦][١].

وإذا كانت المسؤوليات الثلاث كثيرة التداخل في الكتب السماوية؛ فيبقى هناك فروق بينها تساعد على التمييز بين أنواعها، ومن ذلك:

إن المسؤولية الأخلاقية تمارَس على الفور وبطريقة ثابتة، أما المسؤولية الاجتماعية فلا تقوم بوظيفتها إلا خلال آجالٍ تتفاوت طولاً وقصراً، والمسؤولية الدينية لا تظهر واضحةً إلا يوم الدين.

وكذلك الجزاء الأخلاقي يتم بداخلنا، والجزاء الاجتماعي يلمس أموالنا وأجسامنا من الخارج، أما الجزاء الديني فيلمس النفس والجسم معاً بعقوبةٍ أو إحسانٍ[٢].

وفوق ذلك هناك فروق في الشروط التي تستقر فيها المسؤولية الأخلاقية والدينية من جهة، والمسؤولية الاجتماعية من جهة أخرى، سندرسها في المبحثين القادمين.

* * *

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) م. س، ص١٤٦.

المبحث الثاني
شروط المسؤولية الأخلاقية والدينية

تثبت المسؤولية الأخلاقية والدينية في القرآن الكريم بشروط أربعة، هي: أن يكون الفعل شخصياً، وقد تمَّ بإرادة، وبحرِّية، وبعد معرفةٍ بالشرع أو القانون[١].

وليست هذه الشروط مثبتة في العهد القديم؛ لأنه غالباً ما يأتي الشرط ونقيضه، ولهذا فغاية هذا المبحث عرض للصورة السليمة لتحقق الشروط السابقة في القرآن الكريم، ثم دراسة مدى تحققها في العهد القديم؛ ولهذا لن تأتي العناوين التالية للشروط بصورة تقريرية، وإنما مبهمة.

أولاً ـ طابع المسؤولية: المسؤولية الأخلاقية والدينية في القرآن الكريم هي مسؤولية شخصية؛ بمعنى أن الإنسان يُسأل عن أفعاله هو، ولا يُسأل عن فعل غيره، والشواهد على ذلك كثيرة جداً، منها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ . . .﴾[البقرة: ٢٨٦]، و: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[النجم: ٣٩]. . .

وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى في مكان آخر: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ . . .﴾[العنكبوت: ١٣]؛ وذلك لأن مسؤولية الإنسان ممتدة بطبيعتها؛ بمعنى أنه يدخل ضمن مسؤولية الفرد دوره في إضلال الآخرين، أو دعوتهم للإيمان، وهذا ما يسبب زيادة ثوابه أو عقابه نتيجةً لفعله، ولكن بدون أن ينقص من ثواب المدعوين أو عقابهم المبنيان على مسؤولياتهم الشخصية.

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص١٤٨ ـ ٢٢٠.

ويوضح هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾[النحل: ٢٥]، وقول الرسول محمد ﷺ: «من سنَّ في الإسلام سنَّةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سنَّ في الإسلام سنَّةً سيئةً كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»(١).

ولكن لا يـقف الأمر عند هذا الحد، بل تصل المسؤولية الفردية في القرآن الكريم إلى امتدادٍ أبعد، وذلك عندما يمتنع الفرد عن إدانة أفعال الآخرين السيئة، فيُعد الامتناع مشاركةً سلبيةً في الجريمة، ويدان المرء لذلك، قال تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ۝٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾[المائدة: ٧٨ ـ ٧٩]، وقال كذلك: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً ۖ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[الأنفال: ٢٥].

ويفصِّل د. دراز عدم دمج هذا النوع من المسؤولية بالمسؤولية الجماعية كما يرتضي البعض(٢)؛ وذلك: [لأن الجماعة هنا ليست سوى جملة من الضمائر الفردية المعنية، تعلم القاعدة الأخلاقية وتدرك في الوقت نفسه الأعمال التي انتُهكت بها هذه القاعدة، فهي تترك المذنبين من أعضائها مطمئنين، أي: أنها لا تبالي حتى بأن

---

(١) د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص١٤٨ ـ ١٥٤. د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٤٨. والحديث أخرجه مسلم عن جرير بن عبدالله بن جابر في الزكاة: باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، والنسائي في الزكاة: باب التحريض على الصدقة؛ وأحمد في مسنده، رقم: ١٨٣٦٧.

(٢) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني خيشة، النظرية الخلقية في الإسلام، ص١١٥.

تتخذ حيالهم موقف اللوم الصريح][1].

ونقطة ثانية مفادها: آية قرآنية يدل ظاهرها على أن القرآن الكريم يمنح ثواباً لذريَّات المؤمنين بدون استحقاق منهم لذلك، بشرط أن يكونوا مؤمنين، فيرفع الأبناء لمنزلة الآباء، وهي تُفهَم من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍۚ كُلُّ ٱمْرِيٍٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[الطور: ٢١] ويرى المفسرون أن ذلك محض فضل من الله، ولله أن يزيد في ثواب من يشاء من عباده، ولا يشترط أن يكون ذلك لجميعهم؛ لأن الأصل أن يحصد المرء ثمرة عمله، وهذا منتهى العدل، فما زاد على ذلك فهو فضل من الله[2].

ويرفض د. دراز التفسير السابق، ويرى أن الآية السابقة تحتمل تفسيراً أولى؛ إذ يكون معنى الإلحاق فيها هو الضم، وليس التسوية في المكانة بين الآباء والأبناء،

---

(١) دستور الأخلاق...، ص١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) وقد ساق الطبري في تفسيره هذا القول ضمن عدة أقوال ثم رجحه، وهو اختيار ابن كثير، وأبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري في الكشَّاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ج٤/ ٤١٣ ـ ٤١٤، وسيد قطب في: في ظلال القرآن، ج٦/ ٣٣٩٧، ويبدو أنه اختيار الفخر الرازي لقوله: [فينبغي أن يجعل ذلك دليلاً ظاهراً على أن الله تعالى يُلحق به ولده وإن لم يعمل عملاً صالحاً، كما أتبعه وإن لم يشهد ولم يعتقد شيئاً] وهو تارة يشير إلى الابن الصغير، وتارة يعمُّ قوله الابن الصغير والكبير مادام مؤمناً لقوله: [فهذا ينبغي أن يكون دليلاً على أنّا في الآخرة نلحق بهم؛ لأن في دار الدنيا مراعاة الأسباب أكثر] المجلد ١٤، ج٢/ ٢١٥ ـ ٢١٧. بينما فصَّل القرطبي في تفسير الآية أربعة أقوال نقلها عن ابن عباس، ولم يُرجِّح بينها، منها: أن المقصود بالذرية الأبناء الصغار فقط، وقيل الصغار والكبار على السواء بشرط الإيمان، وقيل تُطلق الذرية على الآباء والأبناء، أيهما كان أفضل فيلحق به من هو دونه.

ويستدل على صحة قوله بشواهد أخرى تفيد معنى الضم، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّـۧنَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[النساء: ٦٩]، وقول الرسول ﷺ: «المرء مع من أحب»[١]، فالمعية هنا ليست حجة في التسوية، وإنما هي بمعنى الجمع في المكان الواحد وهو الجنة، وهذا لا ينفي التدرج بالجزاء، وبالتالي لا يخالف المبدأ العام في أن المسؤولية فردية[٢].

وتفسير د. دراز للآية أولى من أقوال المفسرين لها، ولا يرجع ذلك إلى أن الله لا يتفضل على عباده كما يشاء، وهو القائل ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[النساء: ٤٠]، ولكن لأن تفسير المفسرين لها صعب التنفيذ؛ فلو سلَّمنا أن المقصود بالذرِّية هم الآباء أو الأبناء على السواء ـ على أحد الأقوال ـ مع العلم بأن البشر عبارة عن سلسلة متصلة من الآباء والأبناء، فكيف يتحقق تفسير الآية في المجتمع المسلم الذي يغلب فيه المسلمون المؤمنون، وكل شخص هو أب وابن بآن واحد على الأغلب؛ إلا أن يؤول كثير منهم إلى درجة واحدة هي التي يستحقها أفضلهم!

وقريب من ذلك لو كانت كلمة الذرِّية تعني الأبناء فقط... أما لو سلَّمنا بأن الذرِّية تعني الأبناء الصغار غير البالغين، الذين يُلحَقون بآبائهم في الجنة ـ على أحد الأقوال ـ، فهذا التفسير ممكن، مع العلم أنه لا يقال في هذه الحالة: يُرفع الابن من درجته إلى درجة أبيه؛ لأنه لم يُكلَّف أصلاً حتى يستحق درجة ما، وإنما من رحمة الله

(١) الحديث متفق عليه عن عبدالله بن مسعود: أخرجه البخاري في الأدب: باب علامة حب الله؛ ومسلم في البر والصلة والآداب: باب المرء مع من أحب.

(٢) دستور الأخلاق في القرآن، ص١٥٦ ـ ١٥٩.

عليه وعلى أبيه قبله، أن يُلحَق به.

ولكن الخلاف في تفسير الآية بين د. دراز ومعظم على رفع الأبناء الكبار المستحقين لدرجة أقل من درجة آبائهم، وتفسيره للآية أولى كذلك؛ لعدم التعارض مع آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ وَٱخْشَوْاْ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴾[لقمان: ٣٣].

وتبقى نقطة أخيرة ترتبط بالمسؤولية، وهي تتعلق بالشفاعة، والتي تعني: التوسط عند الله يوم القيامة، سواء من ناحية الملائكة، أو الأنبياء، أو الصالحين، من أجل آخرين، ومع ذلك فهي لا تغيِّر من جدية المبدأ السابق؛ وذلك لأنها مقيدة بشروطٍ وضَّحتها الآيات التي تحدَّثت عن الشفاعة، وهذه الشروط هي:

- أن الشفيع لا يتدخل لهذا الأمر من تلقاء نفسه، وإنما يأمره تعالى بالكلام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ. . .﴾[سبأ: ٢٣]، وكذا: ﴿. . .مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾[البقرة: ٢٥٥].

- وأن الشفيع لا يتدخل إلا من أجل من يرتضي الله سبحانه قبوله: ﴿. . .وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ . . .﴾[الأنبياء: ٢٨].

- دور الشفيع أن يُظهِر بعض فضائل المشفوع له: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[الزخرف: ٨٦].

ولهذا فـ: [دور الشفيع لا يعدو أن يكون دور شاهد نفي، أو مِدْرَهٍ موثوق به، مهمته إكمال جهاز العدالة المعقد، وعمل الشفيع في هذه المهمة الجليلة أن يعلن الصفات والحسنات الصالحة التي تعوِّض سيئات المؤمنين، وأن يسوِّغ

العفو عنهم، أو استحقاقهم للمثوبة][1].

وبالانتقال إلى العهد القديم لمعالجة النقاط السابقة، نجد بعض نصوصه تصرِّح بالطابع الشخصي للمسؤولية، وبعضها يردُ فيه الطابع الجماعي لها، وهو لا يعادل مفهوم المسؤولية الجماعية في الإسلام، والذي يعني مسؤولية الجماعة عن الفعل بالاشتراك الإيجابي أو السلبي؛ لأن هذا المعنى لا يناقض المسؤولية الفردية أو يلغيها، بل هو متمم لها كما سبق.

وإنما الطابع الجماعي للمسؤولية في العهد القديم يناقض المسؤولية الفردية ويلغيها، وذلك عندما تُسأل الجماعة عن خطأ بعض أفرادها مع جهلها بفعلهم، أو تُسأل أمة عن خطأ أمة أخرى بالعلة المذكورة، وكذا عندما يُسأل جيلٌ لاحقٌ عن خطأ جيل سابق، وبالطبع الجيل اللاحق لم يكن مسؤولاً أصلاً عند حدوث الفعل.

والعهد القديم تُصور أحداثه ونصوصه الأحوال السابقة معاً، ولا تنفرد مرحلة تاريخية معينة بصورة واحدة، كما ستُثبت الشواهد المستنبطة منه.

وهذا خلافٌ لما ذهب إليه البعض؛ مثل ريجسكي، الذي يرى سيطرة المسؤولية الجماعية على فكر الأنبياء[2]، واستدل بسفر عاموس؛ ففيه ـ كما يرى ـ يُسأل الشعب كله عن تجاوزات تسبب بها حفنة من الوجهاء الظالمين، وفي إشعياء يُسبى كل الشعب الإسرائيلي بخطأ الملك ومستشاريه، بينما العلاقة بين الإله والفرد لا يتم أخذها بالحسبان[3].

(١) دستور الأخلاق...، ص١٦١.

(٢) لقد سبق توضيح المقصود بفترة النبوة في التراث اليهودي، ص٥٤ من هذا البحث.

(٣) انظر: أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص١٦٦.

ثم هو يرى أن إرميا ربما كان أول الأنبياء الذين أشاروا إلى العقوبة الفردية، وبالتالي إلى المسؤولية الفردية، وذلك لقوله: «في تلك الأيام لا يقولون بعد: الآباء أكلوا حصرماً، وأسنان الأبناء ضرست، بل كل واحد يموت بذنبه، كل إنسان يأكل الحصرم تضرس أسنانه» (إرميا ٣١: ٢٩ ـ ٣٠)، وكذا لأن إرميا أكد على ضرورة عقاب المخطئ دون غيره، ويبدو ذلك من دعائه على الأشرار: «. . . يا رب! . . . افرزهم كغنم للذبح، وخصصهم ليوم القتل» (إرميا ١٢ : ١ ـ ٣)[١].

ثم يكشف م. ريجكسي عن مفهوم العقاب الجماعي الغيري بين الأمم في فكر إشعياء الثاني، حيث بيَّن إشعياء ـ برأيه ـ أن إسرائيل في مرحلة السبي لم تُعاقَب على ذنبها فقط، بل لأن شعبها مختار «ونور للأمم» (إشعياء ٤٢ : ٦)، وبسبب جهل الشعوب الأخرى؛ توجَّب على هذا الشعب أن يتعذب بذنوب الآخرين، وعدَّ إشعياء ذلك ضماناً لمجد الشعب المقبل في نهاية المطاف حين ينتهي من أداء رسالته، فيرفعه الرب ويعظِّمه[٢].

بينما يذهب د. محمد خليفة حسن ـ فيما ينقله عن مؤرخي الديانة اليهودية ـ إلى أن الأنبياء هم الذين أرسوا فكرة المسؤولية الأخلاقية على المستوى الفردي، وقد كان الوضع السابق على عصرهم لا يركِّز عليها، بل يؤكد على مسؤولية الجماعة

---

(١) م. س، ص١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) م. س، ص١٩٤ ـ ١٩٥. وبالرغم من أن هذه الرؤية وردت عند آخرين غير م. ريجسكي؛ إلا أنه لا يوجد في إشعياء الثاني تصريح بأن الشعب الإسرائيلي عُذِّب نيابةً عن الأمم الأخرى، وكونه نوراً للأمم وسبيلاً لهدايتها لا يستلزم أن يُعاقب بدلاً منها. وقد أفاض د. محمد خليفة حسن بشرح نظرة إشعياء الثاني، وعالمية دعوته، ولكنه لم يصل للاستنتاج السابق كذلك (انظر: ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٨٢ ـ ٢٨٣).

أمام إلهها، فأصبح الوضع الجديد عند الأنبياء يجمع بين المسؤولية الجماعية والمسؤولية الفردية[١].

بينما يذهب باحث ثالث إلى التشكيك بفكرة سيطرة المسؤولية الجماعية على فكر العهد القديم، من خلال التشكيك بحدوث عقوبة جماعية فيه، حتى وإن كانت بيد الله، ويستدل على ذلك بمراجعة إبراهيم عليه السلام للرب في مسألة إهلاك قوم سدوم، وتأكيد استنكاره بقوله: «حاشا لك أن تفعل مثل هذا الأمر» (تكوين ١٨ : ٢٥)[٢].

والصواب في هذه الحادثة التاريخية أن العقوبة تمَّت بنص العهد القديم[٣] والقرآن الكريم[٤]، لأن الجميع اشتركوا في الإثم فعلاً، فهي ترجع إلى فكرة المسؤولية الجماعية الصحيحة، والتي لا تتناقض مع المسؤولية الفردية.

ويمكن أن نضيف من الأدلة في عصر الآباء على صحة المسؤولية الفردية: كلام يوسف عليه السلام بعد أن وضع عامداً كأسه الفضي في أحمال أخيه الصغير بنيامين، ثم رفض أن يُبقي واحداً من إخوته الآخرين عوضاً عنه، بحجة مسؤولية بنيامين عن ذلك، فقال يوسف: «حاشا لي أن أفعل مثل هذا! الرجل الذي وُجِد

---

(١) ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٨١.

(٢) انظر: Essays in old testament ethics, **Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus**, by **Millar Burrows**, p229.

(٣) (فأمطر الرب على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً من عند الرب من السماء، وقلب تلك المدن، وكل الدائرة، وجميع سكان المدن، ونبات الأرض. ونظرت امرأته [أي: لوط عليه السلام] من ورائه فصارت عمود ملح) (تكوين ١٩ : ٢٤ ـ ٢٦).

(٤) وهؤلاء هم قوم لوط عليه السلام، وقد ذُكرت قصتهم في القرآن، كما جاء في ص٩٣ من هذا البحث.

الطاس في يده هو يكون لي عبداً، وأما أنتم فاصعدوا بسلام إلى أبيكم» (تكوين ٤٤ : ١٧)[١].

وبعكس الرأي السابق، وبالتوافق مع د. محمد خليفة حسن، فقد ذهب J . M . Powis smith إلى القول بسيادة العقاب الجماعي ـ والذي يرتضي أن يسميه بالتضامن الجماعي ـ في فترة الآباء، واعتباره السمة التي تميز تلك المرحلة، عندما كان لا يُنظر إلى الفرد إلا من خلال الجماعة، واستدل على ذلك بحادثة صلب أحفاد شاول السبعة بعد موته تكفيراً عن ذنب شاول في قتله للجبعونيين بدون أمر الرب، وقد وردت الحادثة على هذا النحو في (صموئيل الثاني ٢١ : ١ ـ ١٤).

كما استدل بخطأ داود عليه السلام في إحصاء الشعب، والذي تسبب بحدوث عقاب جماعي للشعب كله[٢].

ويمكن إضافة خطية عخان للعقاب الجماعي بالفهم السابق؛ وهو الذي سرق من الغنائم في حرب بني إسرائيل ضد عاي، فغضب الرب عليه، ونتج عن ذلك هزيمة بني إسرائيل أمام عاي، مع أنهم لم يعلموا بما فعل، ثم لما علموا بما كان منه، أمرهم الرب برجمه وإحراق كل أهل بيته[٣]، كما في (يشوع ٧).

---

(١) وفي القرآن الكريم، جاء من قول يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّا إِذًا لَّظَالِمُونَ﴾[يوسف: ٧٩]. وهنا تتجلى الحقيقة الناصعة أن أجداد اليهود، واليهود أنفسهم في الصحيح الضائع من دينهم، كانوا على النهج السليم في تطبيق المسؤولية الفردية.

(٢) انظر: J . M . Powis Smith , The moral life of of the Hebrews, p13 _ 14. أما حادثة إحصاء داود عليه السلام للشعب فقد سبق توضيح الإشكال فيها ص١٧٨ ـ ١٧٩ من هذا البحث.

(٣) يفسر د. محمد جلاء إدريس سبب إحراق أهل بيت عخان معه؛ للاعتقاد السائد آنذاك =

وقد جاء في هذه الحادثة في موضع آخر: «أمَا خان عخان بن زارح خيانةً في الحرام، فكان السخط على كل جماعة إسرائيل، وهو رجل لم يهلك وحده بإثمه» (يشوع ٢٢: ٢٠).

و: «فيكون أنكم اليوم تتمردون على الرب، وهو غداً يسخط على كل جماعة إسرائيل» (يشوع ٢٢: ١٨).

وفيما يتعلق بحادثة السبي: فقد أورد J. M. Powis smith الأوجه المختلفة لهذا الأمر عند الأنبياء كما رآه؛ فإشعياء الثاني صوَّر الأمر على أنه معاناة زائدة عن الأمم الأخرى[1]، بينما إرميا أكد مسؤولية كل فرد في إسرائيل عن ذلك، فقد جاء فيه: «طوفوا في شوارع أورشليم، وانظروا واعرفوا، وفتشوا في ساحاتها، هل تجدون إنساناً أو يوجد عامل بالعدل طالب الحق فأصفح عنها؟» (إرميا ٥: ١ ـ ٢)[2].

فيبين الرب هنا أنه لو وُجِد شخص واحد فقط يعمل بالحق في أورشليم لما كان السبي، ولصَفَح الله عن أورشليم لأجله.

= بأن الشر ينتقل من الأشخاص المذنبين إلى أفراد أسرهم، فيجب التخلص منهم. (انظر: فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، ص٩٥).

(١) انظر: The moral life of of the Hebrews, p160 ـ 164. وقد سبق رفض هذا الرأي لعدم وجود المسوِّغ للأخذ به.

(٢) م. س، ص١١٦. وقد سبق أن رجَّحنا في فصل الوعد بالأرض أن السبي كان نتيجة لانتشار الإثم في بني إسرائيل. وهناك دلائل أخرى تفيد أن الجميع طغوا، من ذلك: «قد باد التقي من الأرض، وليس مستقيم بين الناس، جميعهم يكمنون للدماء، يصطادون بعضهم بعضاً بشبكة...» (ميخا ٧: ٢)، وكذا: «المدينة المعاقبة كلها ظلم في وسطها... ظلم وخطف يُسمع فيها، أمامي دائماً مرض وضرب» (إرميا ٦: ٦ ـ ٧).

وكذا فـقد صرَّح حزقيال بأن إسرائـيل ثبت شرها في الأرض، واستحـقَّت العقوبة على ذنوبها (حزقيال ٥: ٥ ـ ٨)، وأن ذنوب هذا الجيل أشنع من ذنوب سدوم وعمورة، والسامرة، حيث أصبح فيها الظلم لا يقاس (حزقيال ١٦: ٤٤ ـ ٤٥).

ولكن الجديد عند حزقيال: أن الرب هو المتسبب في آثام الشعب؛ إذ أعطاهم أحكاماً شريرة ليـصل بهم إلى هذه النهاية، فقد جاء فيه: «وأعطيتهم فرائض غير صالحة، وأحكاماً لا يحيون بها، ونجَّستهم بعطاياهم إذ أجازوا في النار كل فاتح رحم؛ لأبيدهم، حتى يعلموا أني أنا الرب» (حزقيال ٢٠: ٢٥ ـ ٢٦)[1].

فبين الرب هنا أنه أعطى بني إسرائيل أحكاماً وفرائض مغلوطة أو غير صالحة بسبب أفعالهم السيئة، وعلى رأسها تقديم أبكار أبنائهم قرابين يحرقونها بالنار، وهو أمر محـرم عليهم؛ فلهذا أعطاهم فرائض خاطئة ليكتمل وزرهم، فيقضي عليهم ويبيدهم.

وهذا بالطبع ينسف فكرة المسؤولية من جذورها، ولكن يعود Powis smith لينقل لنا أنه فـي زمن حزقيال اعترض الشعب على أنه يُعاقَب بذنب آبائه (حزقيال ١٨: ٢)، ورأوا أن طـريق الـرب لا يحـقـق العـدل (حـزقـيال ١٨: ٢٥، ٢٩؛ ٣٣: ٢٠)، فوضح لهم حزقيال أن الأرواح كلها متـساوية أمام الإله، وأن الذنب لا يلحق إلا المذنب وحده (حزقيال ١٨: ٤)[2].

وهذا التوضيح يُضعف ما سبق نقله عن حزقيال من جعل الرب هو المتسبب في آثام الشعب؛ فإذا كان الشعب يعترض على أنه يُعاقَب بذنب آبائه، فيأتي حزقيال

---

(١) انظر: The moral life of of the Hebrews, p170 ـ 173.

(٢) انظر: The moral life of of the Hebrews, p173 ـ 176.

ليؤكد أن الإنسان لا يحاسَب إلا على أعماله فقط، فهل يُعقل أن يعاقِب الرب على عملٍ أمَر هو به كما ورد في (حزقيال ٢٠: ٢٥ ـ ٢٦)! خاصةً وأن الرب يقول في العبارة التي تسبق ذلك مباشرة: «لأنهم لم يصنعوا أحكامي، بل رفضوا فرائضي ونجسوا سبوتي، وكانت عيونهم وراء أصنام آبائهم» (حزقيال ٢٠ : ٢٤)، فكيف رفضوا الاستجابة له أولاً، ثم استجابوا له عندما أعطاهم أحكاماً غير صالحة، كما جاء في العبارة التي تليها!

ثم بموازنة بسيطة بين العبارات السابقة المتعارضة، وبين عبارتين وردتا في مكانين مختلفين من حزقيال، وبسبب خطأ بسيط، صار الفرق بينهما شاسعاً في المعنى، مع أنه يمكن رفض إحداهما بسهولة لمعارضتها للسياق العام، وهما:

«ولم تسلكوا في فرائضي، ولم تعملوا حسب أحكامي، ولا عملتم حسب أحكام الأمم التي حواليكم؛ لذلك...» (٥ : ٧ ـ ٨).

و: «فتعلمون أني أنا الرب الذي لم تسلكوا في فرائضه، ولم تعملوا بأحكامه، بل عملتم حسب أحكام الأمم الذين حولكم» (١١ : ١٢).

ففي العبارة الأولى، وبسبب حرف واحد، ظهر الرب وكأنه يدعو الشعب الإسرائيلي للسير على خطى الشعوب المجاورة، التي ما فتئ يحذرهم من التعامل معها، ولهذا فرفض هذه العبارة ليس اتباعاً للهوى، وإنما هو ترجيح يفرضه السياق، والمخالفة الظاهرة للعبارة الثانية.

ولهذا فمن المنهج المتبع في هذا البحث عدم التسوية بين نصوص العهد القديم أثناء دراستها، بل الترجيح بينها بمقاييس منطقية لصالح النص نفسه؛ كترجيح السياق العام على نص واحد مخالف، أو الأخذ بزيادة توضيحية جاءت في مسألة ما، ثم تعميمها على بقية الإصحاحات التي سكتت عن ذكر تلك الزيادة؛ لأن

السكوت لا يعني إقرار القول المخالف، كما كان الشأن في فهم السبي.

أو تخريج مسألة ما على أنها من إرث الشعوب الأخرى، عندما تتعارض مع المنهج السليم للفكر وتتفق مع جهالات الشعوب، كما مرَّ في تفسير حادثة عدِّ داود للشعب.

أو إسقاط أحد النصين المتخالفين بشرط وضوح مخالفته للعقول؛ لأن العقل إذا كان لا يرقى إلى مستوى خالقه ـ علاوةً عن أن يرقى عنه ـ فلن يرفض إلا ما كان مرفوضاً عند الله، ولا يصح نسبته إليه بحال... فإن لم تنجح أحد الأساليب السابقة للترجيح؛ بقي التعارض بلا مرجح، حيث لا يجدر إهمال شيء في البحث العلمي.

ومسايرةً لهذا المنهج، وبعد الاستدلال بآراء العلماء السابقة المتباينة نوعاً ما، يمكن القول بوجود الطابع الشخصي للمسؤولية في فكر العهد القديم في مختلف مراحله؛ لأنه لم تخْلُ مرحلة فيه من أدلة على ذلك، ثم القول برجحانها على المسؤولية الجماعية الظالمة فيه؛ لضعف أدلتها أحياناً، ولمخالفتها للسياق العام الذي يمجِّد الحق والعدل... مما سبق ذكره في مواضع مختلفة.

وتأكيداً لهذا الاستنتاج، ندرس مثالاً مشهوراً في العهد القديم، يتعلق بتوريث ذنب الآباء للأبناء؛ فقد تعرضت أسفار كثيرة لهذه المسألة، ولكن من وجهين متخالفين، بعضها يؤكد الفكرة والبعض ينفيها، والسفر الواحد قد يذكر الأمرين معاً، ومن الشواهد الصريحة في توريث الذنب نطالع:

ـ توريث الذنب لأربعة أجيال: «مفتقد إثم الآباء في الأبناء، وفي أبناء الأبناء، في الجيل الثالث والرابع» (خروج ٣٤: ٧).

ـ وفي المعنى نفسه: «بل يجعل ذنب الآباء على الأبناء إلى الجيل الثالث والرابع» (عدد ١٤: ١٨).

ـ وورد في صلاة إرميا: «مجازي ذنب الآباء في حضن بنيهم بعدهم» (إرميا ٣٢ : ١٨).

ـ وكذا: «ماذا وجد فيَّ آباؤكم من جور حتى ابتعدوا عني. . . لذلك أخاصمكم بعد، يقول الرب، وبني بنيكم أخاصم» (إرميا ٢ : ٥ ـ ٩).

ـ ومعنى قريب من التوريث: «ولا أرحم أولادها؛ لأنهم أولاد زنا» (هوشع ٢ : ٤).

ـ وفي مراثي إرميا عتاب: «آباؤنا أخطؤوا وليسوا بموجودين، ونحن نحمل آثامهم» (مراثي إرميا ٥ : ٧).

وفي عدم توريث الذنوب بين الأجيال نطالع الآتي:

ـ «لا يُقتل الآباء عن الأولاد، ولا يُقتل الأولاد عن الآباء، كل إنسان بخطيته يُقتل» (تثنية ٢٤ : ١٦).

ـ ويُنسب إلى شريعة موسى كذلك: «. . .حسب ما هو مكتوب في شريعة موسى، حيث أمر الرب قائلاً: لا يُقتل الآباء من أجل البنين، والبنون لا يُقتلون من أجل الآباء، إنما كل إنسان يُقتل بخطيته» (ملوك الثاني ١٤ : ٦)، وقد وردت هذه العبارة عند الحديث عن أوصيا أحد ملوك يهوذا، والذي رفض قتل أبناء القاتلين تطبيقاً لهذه القاعدة.

ـ وقد ورد عند إرميا بعد العبارة التي سُقناها في توريث الذنوب في (٣٢: ١٨) ما يلي: «عيناك مفتوحتان على كل طرق بني آدم، لتعطي كل واحد حسب طرقه، وحسب ثمر أعماله» (إرميا ٣٢: ١٩)، فهي تلغي ما قبلها.

ـ وفي السبي سبق أن نقلنا عن إرميا: «وفي تلك الأيام لا يقولون بعد: الآباء

أكلوا حصرماً، وأسنان الأبناء ضرست، بل كل واحد يموت بذنبه. . .» (إرميا ٣١: ٢٩ ـ ٣٠).

ـ وفي حزقيال يكرر العبارة السابقة لإرميا، ثم يوضح بتفصيلٍ جليٍّ أن كل إنسان مسؤول عن عمله فقط، ولا يحمل آثام سابقيه، وهذا في (حزقيال ١٨ كاملاً).

ـ **وأخيراً** يوجد شاهد يفرِّق بين توريث الإحسان وعدم توريث العقوبة، فقد جاء في ذلك: «فاعلم أن الرب إلهك هو الله الإله الأمين، الحافظ العهد والإحسان للذين يحبونه، ويحفظون وصاياه إلى ألف جيل، والمجازي الذين يبغضونه بوجوههم ليهلكهم، لا يمهل من يبغضه بوجهه يجازيه» (تثنية ٧: ٩ ـ ١٠).

ويستدل Powis smith بكلمة (وجهه) للمعاقَب، بأنها دليل على تأكيد العقوبة الفردية، ويعدُّ أن ما ورد في سفر التثنية هنا تفسيرٌ للتطور الذي آلت إليه الشريعة على يد حزقيال وما جاء به[١].

بينما عالم مسلم كالدكتور محمد خليفة حسن يعدُّ أن ما جاء عند حزقيال إشارة للصحيح الضائع من توراة موسى، وأنه من الأدلة على نقد السقيم الوارد في التوراة الحالية[٢].

ثم لدينا دليلان أخيران يُثبتان توريث الذنب، ولكن بعلة مخصوصة سكتت عنها الشواهد الأولى في هذا الموضوع، وهذان الدليلان هما:

ـ «لأني أنا الرب إلهك إله غيُّور أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضي. . .» (خروج ٢٠: ٥).

---

(١) انظر: The moral life of of the Hebrews, p127 _ 129.

(٢) انظر: د. محمد خليفة حسن، د. أحمد محمود هويدي، اتجاهات نقد العهد القديم، ص١٥ ـ ١٦.

ـ «. . . أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء وفي الجيل الثالث والرابع من الذين يبغضونني، وأصنع إحساناً إلى ألوف من محبّي وحافظي وصاياي» (تثنية ٥: ٩ ـ ١٠).

فيلاحَظ في المقطعين السابقين زيادة تعبير: (البغض لله)، ونسبته إلى الأجيال المعاقَبة كلها، مما يعني مشاركة الأبناء لآبائهم في مخالفة أمر الله وعصيانه، وبالتالي يعني استحقاقهم للعقاب بسبب أعمالهم، وليس على سبيل النيابة أو التوريث.

ولو حملنا هذه الزيادة على الشواهد الأولى لأخذت الفهم نفسه، وألغينا القول بتوريث الذنب نهائياً، ولكن يبقى الإشكال حول المراد بالأسلوب المتبع في تسمية عدد الأجيال المبغضة أو المحسنة؛ لأن الأمر إذا كان يرجع إلى الاستحقاق، فلا مغزى من ذلك التحديد، إلا أن يكون المقصود معنى آخر، وهو الإشارة إلى عدم هيبة الله من مخالفيه مهما كثروا، فإن هم استمروا على ذلك لعدة أجيال فلا يُعجزه ذلك عن عقابهم جميعاً، كما أنه لا يُعجزه الإحسان والإنعام إلى محبيه مهما كثروا كذلك، وصاروا ألوفاً من الأجيال، فلا يضره ﷻ الكفر به، كما لا يعوزه الإيمان به، بل يعود الأمر كله إلى مصلحة الخلق، فهم محتاجون إلى الإيمان به والعمل بأمره، ونقرأ هذا المعنى في قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [فاطر: ١٥ ـ ١٧].

وهناك دراسة أخذت منحى آخر في تحديد مكانة الشواهد التي تتحدث عن توريث ذنب الآباء للأبناء؛ حيث جعل واضعها هذا الأمر من جملة الصور المعبِّرة عن العلاقة السيئة بين الآباء والأبناء عبر تاريخ العهد القديم، وقد جاء فيه إلى جانب

ذلك في نطاق الأسرة: «الابن الجاهل غم لأبيه، ومرارة للتي ولدته» (أمثال ١٧ : ٢٥) وكذا: «الأحمق يستهين بتأديب أبيه، أما مراعي التوبيخ فيذكى» (أمثال ١٥ : ٥)، وهناك وصف لسوء سلوك أولاد الكاهن عالي في (صموئيل الأول ٢ : ١٢ ـ ١٤)، وأولاد صموئيل في (صموئيل الأول ٨: ١ ـ ٣). . .

ثم يرى مؤلف هذه الدراسة أن الأوضاع المتوترة بين الأبناء وآبائهم تصل إلى بر النجاة بفعل النبي إيليا العظيم، الذي قال فيه الرب: «هاأنذا أُرسل إليكم إيليا النبي قبل مجيء يوم الرب العظيم والمخوف، فيرد قلب الآباء على الأبناء وقلب الأبناء على الآباء؛ لئلا آتي وأضرب الأرض بلعن» (ملاخي ٤ : ٥ ـ ٦)، وهو آخر أسفار العهد القديم[1].

فهل تأليف القلوب بين الآباء والأبناء سيلغي فكرة توريث الذنوب؟ وهل ستبقى المسؤولية مضطربة حتى مجيء النبي إيليا، على فرض صحة ذلك؟ الأَولى عدم الأخذ بهذا الربط؛ لأنه يجحف بكل الشواهد السابقة التي أكدت على الطابع الفردي للمسؤولية في العهد القديم، والتي تؤكدها كذلك أحداث أخرى يوحي ظاهرها بتوريث الذنوب، والصواب غير ذلك، والأمثلة عديدة، منها:

ـ في إحدى الإصحاحات، عندما سُئِل إرميا عن سبب السبي أجاب بردٍ مزدوج، حيث أوهم بتوريث الذنب، ثم نفاه، فقد جاء في ذلك: «يقولون لك لماذا تكلم الرب علينا بكل هذا الشر العظيم، فما هو ذنبنا وما هي خطيتنا التي أخطأناها إلى الرب إلهنا؟ فتقول لهم: من أجل أن آباءكم قد تركوني، يقول الرب، وذهبوا وراء آلهة أخرى وعبدوها وسجدوا لها. . . وشريعتي لم يحفظوها، وأنتم أسأتم في

---

(١) انظر: Essays in old testament ethics, Problems between the Generations in the Old Testament, by Hans Walter Wolff, p89 _ 91.

عملكم أكثر من آبائكم» (إرميا ١٦ : ١٠ ـ ١٢)، فالعبارة الأخيرة كافية لتأكيد استحقاقهم لذلك دون النظر إلى ما سبقها، وبالتالي تأكيد مسؤوليتهم الجماعية الصحيحة في حادثة السبي، كما سبق تفصيل ذلك.

ـ سليمان عليه السلام (كما صوَّره العهد القديم) أغضب الرب، وعبد آلهة زوجاته، فحكم الرب بتمزيق مملكته، ولكن ليس في زمنه، وإنما في أيام ملْك ابنه، كما في (ملوك أول ١١ : ٤ ـ ١٣)، وهذا يوحي بتوريث ذنب سليمان لابنه، ولكن يتبين بعد ذلك أن الابن أساء أكثر من أبيه، والسبب في رأي كاتب السفر: «ولم يسمع الملك للشعب؛ لأن السبب كان من قِبَل الرب ليقيم كلامه الذي تكلم به. . . » (ملوك أول ١٢ : ١ ـ ١٥)، فهو يريد أن يقول أن الرب جعل الابن سيئاً لينفذ حكمه الذي سبق وأخذه في حق سليمان. . . ، ونستنتج هنا ما يلي:

* لا يليق بالرب أن ينتقم بتمزيق المملكة دون وجود أسباب ظاهرية، وهي إساءة الملك في حكمه، أي: إن الرب لا يعذب دون ذنب قائم، وهذا ينفي توريث الذنوب، وهو ما يحاول كتَّاب الأسفار الإيحاء به في أحيانٍ كثيرةٍ.

* كاتب السفر جعل الرب هو المتسبب في إساءة الملك رحبعام بن سليمان، وهذا يلغي حرية الاختيار، وهو أمر سندرسه لاحقاً.

ـ حادثة مشابهة عن آخاب أحد ملوك السامرة الذي أذنب، فحكم عليه الرب، ثم تراجع في حكمه، وقرر أن يجعل القصاص في أيام حكم ابنه، ومع ذلك انتهت الأحداث بأن الرب لم يتراجع عن حكمه في معاقبة آخاب، وأن الابن كرر القيام بأفعال سيئة، فاستحق العقوبة كذلك. (ملوك أول ٢١، ٢٢. ملوك ثاني ٩، ١٠)، فالابن لم يحمل إثم أبيه رغم محاولة كاتب السفر التظاهر بذلك.

نقطة ثانية ترتبط بطابع المسؤولية ويجدر معالجتها هنا، وهي توريث

الإحسان، فهل يؤيد العهد القديم أن يُسبغ الرب إحسانه على أحد دون استحقاق؟

مرَّ معنا قول الرب: «وأصنع إحساناً إلى ألوف من محبَّي وحافظي وصاياي» (خروج ٢٠: ٥) و(تثنية ٥: ١٠)، وقد استنبط Powis smith من هذه العبارة: أن إحسان الرب يتعدى من جيل إلى آخر، وأنه أوسع من غضبه؛ لأنه الرب حصر الغضب بأربعة أجيال، ومدَّ في الإحسان إلى ألوف من الأجيال[١].

وقد مرَّت مناقشة هذه الشواهد، وتوضيح أن الأجيال ما دامت تُعطى الأوصاف نفسها من محبة الله وحفظ وصاياه، أو العكس من ذلك، أي: إغضابه ومخالفته، فكلٌ على حدة نال ما يستحق، ولا حاجة للقول بتعدي الإحسان أو الإساءة من الرب لتلك الأجيال.

وفي المسألة شاهد أقوى ورد عند حزقيال، حيث رفض فكرة تأثير الإنسان البار في تخفيف إثم أو عقوبة من حوله، وقد صرَّح بذلك من خلال حوارٍ مفترَضٍ بينه وبين الرب، حيث بيَّن الرب أن غضبه إذا حلَّ بالأرض، فلا يرفعه وجود رجال بارين أمثال: نوح ودانيال وأيوب، وأن جُلَّ ما يكون من شأنهم حينئذ أنهم فقط يخلِّصون أنفسهم ببرِّهم (حزقيال ١٤: ١٢ ـ ٢٠). ويستنتج Powis smith هنا أن حزقيال تجاوز الفكرة السابقة من التماس إبراهيم الشفاعة لقوم سدوم وعمورة، وأن فكره يتعارض مع فكر إشعياء الثاني، الذي قال بنيابة أمة إسرائيل في العقاب عن باقي الأمم[٢].

وكذلك بيَّن إرميا أن وقوع السبي لغضب الرب على بني إسرائيل لا يرفعه

---

(١) انظر: J. M. Powis Smith, The moral life of of the Hebrews, p127 _ 129

(٢) انظر: م. س، ص١٧٤.

شفاعة موسى عليه السلام أو صموئيل فيهم، فقال: «ثم قال الرب لي: وإن وقف موسى وصموئيل أمامي، لا تكون نفسي نحو هذا الشعب» (إرميا ١٥ : ١).

فنجد العهد القديم في هذه المسألة يوافق القرآن الكريم بأنه لا ثواب ولا شفاعة بلا استحقاق ـ كما مرَّ بيانه ـ وهذا يرجح أكثر أن لا يوجد نيابة في الإثم كذلك، وأن المسؤولية شخصية بوجهيها دفعاً أو استحقاقاً.

والأمر الأخير المرتبط بطابع المسؤولية في العهد القديم، هو **القول برفعها نهائياً** في بعض الشواهد من الإصحاحات، التي تحدثت عن صورة الشعب المستقبلية بعد تطهيره من ذنوبه بحادثة السبي، وهي مسألة لا ترد بشكل واضح أو صريح، بمعنى أنه تختلط فيها العبارات، بحيث لا يمكن الوثوق بأن ذلك سيحدث في الدنيا أم الآخرة، ومن جهة ثانية لا تسلم الفكرة نفسها ـ برغم وجود تلك الملابسات ـ من أن تنقضها شواهد سابقة أو لاحقة تشير إلى إرساء المسؤولية في تلك المرحلة.

ومن أقوى الشواهد في ذلك ما ورد عند إرميا من نبوءات تحدثت عن عودة المسبيين لأرضهم مع قيام عهد جديد بينهم وبين الرب، فقد ذكر إرميا من سمات ذلك العهد: «يقول الرب: أجعل شريعتي في داخلهم، وأكتبها على قلوبهم. . . ولا يعلِّمون كل واحد صاحبه، وكل واحد أخاه قائلين: اِعرفوا الرب؛ لأنهم كلهم سيعرفونني من صغيرهم إلى كبيرهم. . . » (إرميا ٣١: ٣٣ ـ ٣٤).

وكذا: «وأعطيهم قلباً واحداً وطريقاً واحداً؛ ليخافوني كل الأيام. . . وأقطع لهم عهداً أبدياً أني لا أرجع عنهم لأحسن إليهم، وأجعل مخافتي في قلوبهم فلا يحيدون عني» (إرميا ٣٢ : ٣٩ ـ ٤٠).

فمن سمات العهد الذي سيأتي أن الطاعة حتمية، ولا مجال لحرية الإرادة الإنسانية، وهذا يرفع المسؤولية.

ويعلل د. خليفة وجود هذا الاتجاه عند إرميا؛ أنه بسبب رؤيته للطبيعة الإنسانية بأنها جُبلت على الخطيئة، وأن القلب الإنساني: «أخدع من كل شيء» (١٧ : ٩)، وأن أمر الطاعة إذا تُرك للإرادة الإنسانية فالمعصية حتمية، يقول إرميا: «عرفتُ يا رب أنه ليس للإنسان طريقه، ليس لإنسان يمشي أن يهدي خطواته» (١٠ : ٣٢)[(١)].

ومع ذلك يذكر د. خليفة أن التجربة الدينية عند إرميا ذات طابع شخصي، فهو يعترف بالدور الشخصي في الدين، ولا يرى العهد أمراً متوارثاً من جيل إلى جيل، ولكنه عهد يجعله الفرد مسؤوليته الخاصة: [فهو عهد مكتوب على القلوب، ومطلوب من الجميع أفراداً وجماعات][(٢)].

ولكن: إذا كانت الطاعة في العهد الجديد حتمية عند إرميا، كما كانت المخالفة والخطيئة حتمية قبله، فما هو دور الفرد؟ وكيف تكون المطالبة بذلك الدور؟ وهل من معنى للقول بالمسؤولية؟ ومع ذلك فإرميا هو القائل: «أدِّبني يا رب ولكن بالحق» (١٠ : ٢٤)، فهل يستقر الحق بلا حرية؟ وهو القائل: «في تلك الأيام لا يقولون بعد: الآباء أكلوا حصرماً، وأسنان الأبناء ضرست، بل كل واحد يموت بذنبه، كل إنسان يأكل الحصرم تضرس أسنانه» (٣١ : ٢٩ ـ ٣٠)، أليس في هذا القول إرساءٌ للمسؤولية؟

ولهذا: فأبسط ما يمكن قوله هو وجود التناقض في أقوال إرميا، والتناقض هو سمةٌ في أكثر النبوءات التي تحدثت عن الوعد بالخلاص للانتقال إلى العهد

---

(١) انظر: ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧. مع العلم أن د. خليفة يعرض في هذا الكتاب صورة النبوة بفهمها اليهودي، وقلّما يعلّق على ذلك.

(٢) م. س، ص٢٥٨.

الجـديد، حيث جعلت الخلاص فعلاً إلهياً خالصاً، واسترسلت في الحديث عن المسؤولية والثواب والعقاب في مواضع أخرى.

يقول د. خليفة: [ويُعتبر الوعد بالخلاص عنصراً مشتركاً في النبوة الإسرائيلية المختلفة، تستمده من الدافع أو الهدف الديني الأخلاقي للنبوة بشكل عام، وهذا يشرح أو يفسر عند بعض النقاد التناقض الذي يمكن أن يظهر في بعض رسالات أنبياء بني إسرائيل، حين تجمع إحدى هذه الرسالات بين الشيء ونقيضه، مثل الوعد والوعيد، والعقاب والخلاص، إلى غير ذلك][1].

وفي حزقيال يتكرر الأمر السابق، حيث نرى في الإصحاح (٢٠: ٥ ـ ٢٦) أن الخطيئة تمكنت من جماعة إسرائيل لمخالفتهم الرب في أرض مصر، ثم بعد الخروج منها، ثم بعد الدخول إلى الأرض المقدسة... حتى غضب الرب عليهم فأعطاهم فرائض غير صالحة، وكان السبي... فيأتي الخلاص بعد ذلك بمثابة منحة إلهية؛ لأن الرب سيعطي الشعب قلوباً جديدة بدلاً من تلك التي تمرّست على الإثم، قال الرب: «وأعطيكم قلباً جديداً، وأجعل روحاً جديداً في داخلكم، وأنزع قلب الحجر من لحمكم، وأعطيكم قلب لحم، وأجعل روحي في داخلكم، وأجعلكم تسلكون في فرائضي، وتحفظون أحكامي وتعملون بها» (٣٦: ٢٦ ـ ٢٧).

ولكن بموازنة هذا الاتجاه مع الإشارات الكثيرة للمسؤولية الأخلاقية في سفر حزقيال، نجد أن: [تفكيره هذا لم يخلُ من تناقض غير قابل للحل][2].

وكذا فإن حزقيال بعد أن يصف البعث بعد الموت في (٣٧: ١ ـ ١٠) بصورة

---

(١) انظر: ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) انظر: م. س، ص٢٦٧ ـ ٢٧٦.

واضحة مفهومة، مثَّلها له الرب بإحياء العظام اليابسة؛ فهو يعود ليتحدث عن عودة إسرائيل وخلاصها سياسياً، مما يجعل مفهوم البعث متناقضاً عنده كذلك[1].

ولكن: ألا يمكن القول بأن حزقيال كان يتحدث عن حال أهل الجنة بعد البعث حقاً، حيث لا مسؤولية ولا أحقاد ولا رغبة في الإثم، فجاءت أقلام المحرِّفين لتمحو ذكر الجنة، وتصوِّر الأمر وكأنه على أرض إسرائيل بعد عودة المسبيين إليها! ولهذا اختلط الأمر فأصبح العهد القديم يتحدث عن شعبٍ لا يرغب بمخالفة الرب ولا يقوى على ذلك، وهي صفات لا يسمو إليها معظم البشر في هذه الحياة الدنيا.

فهذا صفنيا يصف الشعب بقوله: «بقية إسرائيل لا يفعلون إثماً، ولا يتكلمون بالكذب» (٣: ١٣).

ويصف إشعياء الخلاص بقوله: «لأني هاأنذا خالقٌ سماوات جديدة وأرضاً جديدة، فلا تُذكر الأولى ولا تخطر على بال، بل افرحوا وابتهجوا إلى الأبد في ما أنا خالق».

ثم: «لأني هاأنذا خالقٌ أورشليم بهجة وشعبها فرحاً، فأبتهج بأورشليم وأفرح بشعبي».

ثم: «ولا يُسمع بعد فيها صوت بكاء ولا صوت صراخ، لا يكون بعد هناك طفل أيام، ولا شيخ لم يُكمل أيامه...» (إشعياء ٦٥: ١٧ ـ ٢٠).

وهكذا يستمر الكلام المختَلِط بين وصف لإسرائيل في الدنيا، ووصف لعالم آخر لا يرد ذكره بشكل صريح، بينما عودة المسبيين من بني إسرائيل إلى الأرض

(١) انظر: ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩.

المقدسة فهو يرد بشكل أكثر سلامة ومنطقية في أماكن أخرى من العهد القديم[1].

وفي إشعياء الثالث (إصحاح ٥٣) ترد صورة مختلفة لرفع حِمل الخطيئة عن شعب بني إسرائيل، وتأتي في كيفيةٍ لا تنسجم مع منهج العهد القديم، ولكنها مطابقة تماماً للفكر المسيحي الذي ظهر فيها بعد؛ حيث يرد الحديث عن عبد الرب الذي سيحمل آثام جميع البشر، ثم سيخلصهم منها باستسلامه للموت كشاة تساق إلى الذبح: [وقد اعتُبر الإصحاح الثالث والخمسون بما يحمله من هذه الدلالات المسيحية إنجيلاً خامساً عند بعض المفسرين المسيحيين، الذين يعطون لهذا الإصحاح أهمية خاصة؛ لأنه عندهم يتنبأ بأعمال عيسى عليه السلام، وبرسالته وطبيعتها][2].

فإذا كان عيسى عليه السلام في الصحيح من رسالته بريئاً من هذا الفكر المسيحي؛ فلابد من القول أن ما جاء في هذا الإصحاح هو من تلاعب الأيدي المسيحية بتراث الدين اليهودي، بل لعل القول بالخطيئة التي ترد عند حزقيال ومن قبله إرميا، ما هي إلا مقدمة للحديث عن عبد الرب الذي يرد عند إشعياء الثالث، ولهذا يجدر تجاهل هذا الفكر، وعدم تبني قواعد أخلاقية بالاستناد إليه.

ثانياً ـ العلم بالأحكام وعلاقته بالمسؤولية:

يشترط القرآن الكريم سبْق العلم بالأحكام لاستقرار المسؤولية، والعلم يأتي عادة من طريقين مختلفين:

ـ داخلي: ومنبعه الفطرة، حيث يشعر المرء بمعرفة تلقائية لأكثر القواعد

---

(١) كما سبق توضيح ذلك في المبحث الخامس من فصل الوعد بالأرض، ص١٣٢ وما بعدها. كما سيتم توضيح مسألة البعث والآخرة بشكل أوسع آخر الفصل القادم.

(٢) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٨٦.

الأخلاقية، مما يجعله مسؤولاً أمام نفسه، وهذا ما اتفقت عليه أكثر المدارس الإسلامية.

ـ خارجي: وهو مشروط لإقرار المسؤولية أمام الله عند أهل السنَّة، لقوله تعالى: ﴿. . .وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥]، و: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ . . .﴾[النساء: ١٦٥]، ومن تلك الحجج: ﴿. . .أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٣].

بينما ذهبت فرقة المعتزلة من المسلمين إلى الاكتفاء بالإعلام الداخلي لثبوت المسؤولية كذلك أمام الله، وأثبت به الماتريدية الواجبات الأولية فقط[١].

ثم إن القول بوجوب المسؤولية أمام الله بالإعلام الخارجي ليس على إطلاقه؛ لأنه يكون ممتنعاً في بعض الحالات التي وضحَتها السُّنة الشريفة، وجاءت في قول رسول الله ﷺ: «رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى (المجنون) حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر»[٢].

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص١٦٣ ـ ١٦٥. د. محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص٣٨٠ ـ ٣٨١. د. محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، د. ت، ص١٠٢، ١٠٨ ـ ١١٠. د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور، دراسات في علم الأخلاق، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٠م، ص١٢٣.

(٢) الحديث أخرجه الترمذي عن علي ﷺ في الحدود عن رسول الله ﷺ: باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد؛ والنسائي في الطلاق: باب من لا يقع طلاقه من الأزواج؛ وأبو داود عن عائشة ﷺ في الحدود: باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا، واللفظ له؛ وابن ماجه في الطلاق: باب طلاق المعتوه والصغير والنائم.

ولكن فيما عدا ذلك فالقاعدة الإسلامية أنه: «لا عذر لأحد بالجهل في دار الإسلام»، وهي تنطبق على كل المسلمين بالميلاد، وفي حدود القواعد العامة، فإن تحقق وجود جهلٍ لتقصير، أو وُجِد نسيان، فهنا يتم التفريق بين المحاسبة القانونية التي تستقر في هذه الحالة، وبين المطالبة الأخلاقية والدينية والتي تُرفع بسبب الأعذار السابقة، مع تحفُّظ واحد وهو: ألا يزيغ الضمير مختاراً، ولهذا كان من دعاء المؤمنين كما قال تعالى: ﴿ . . . رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا . . . ﴾[البقرة: ٢٨٦]، وكان رد النبي: «قال الله : قد فعلت»[١].

ويشير **العهد القديم** بدوره إلى نوعي الإعلام السابقين، فقد استنبط العلماء من قول الرب: «. . . بل الكلمة قريبة منك جداً، في فمك وفي قلبك لتعمل بها» (تثنية ٣٠: ١٤)، أن الطبيعة الأخلاقية عند الإنسان تظهر قبل اختياره للقيام بالفعل الأخلاقي، وذلك بإحساسه وإدراكه للخير الموجود في الأمر الأخلاقي.

كما ذهب كانْت إلى أن القانون الأخلاقي تلقائي ومتجانس مع الشخص، ولهذا قال الأحبار بوجوب مخافة الله من قِبل الإنسان بناءً على إحساسه الداخلي[٢]، وذكروا أن المرء يُجازَى على الاستقامة ولو لم يؤمر بها على يد نبي، وكذا يُعاقَب على الشر من ظلم وجور، حتى ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي؛ لأنها أمور معروفة بالفطرة[٣]، ومضمون قول الأحبار: أن المرء رُزق قوةً فطريةً يعرف بها الخير من

(١) الحديث أخرجه مسلم عن ابن عباس ﷺ في الإيمان: باب أنه سبحانه لم يكلف إلا ما يطاق؛ والترمذي في تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ: باب ومن سورة البقرة، وانظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص١٦٦ ـ ١٧١.

(٢) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, Foundation of Judaism, translated by Henriette Szold, p191, 192.

(٣) انظر: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص٥٢٧.

الشر، وهذه القوة الفطرية هي الضمير الذي زوَّدنا الله به[١].

وفي العهد القديم أدلة أخرى على الإعلام الخارجي، كقول الرب: «قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح. . .» (ميخا ٦ : ٨).

ثم إن اليهود أكثر الأمم رسلاً وأنبياء، وقد كانت وظيفة النبي وصْلهم الدائم بأوامر الرب ونواهيه في كل شؤونهم، بالإضافة إلى تذكيرهم بمسؤوليتهم تجاهه، وفي حديث الرب لحزقيال ما يدل على استقرار المسؤولية بالإعلام الخارجي لقول الرب لحزقيال: «إذا قلت للشرير موتاً تموت، فإن لم تتكلم لتحذِّر الشرير من طريقه، فذلك الشرير يموت بذنبه، أما دمه فمن يدك أطلبه، وإن حذَّرت الشرير من طريقه ليرجع عنه، ولم يرجع عن طريقه، فهو يموت بذنبه، أما أنت فقد خلَّصت نفسك» (حزقيال ٣٣: ٨ ـ ٩).

ولننظر إلى هذا التصوير الواضح لدور المبلِغ أياً كان، ومسؤوليته تجاه من هو مكلف بتبليغهم، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالأمور المستجدة وليس مجرد التذكير بالأمور الثابتة أو المعروفة، وكيف يقيم الرب العدل في ذلك: يقول الرب لحزقيال: «يا ابن آدم! كلِّم بني شعبك وقل لهم: إذا جلبتُ السيف على أرض، فإن أخذ الشعب رجلاً من بينهم وجعلوه رقيباً لهم، فإذا رأى السيف مقبلاً على الأرض نفخ في البوق وحذَّر الشعب، وسمع السامع صوت البوق ولم يتحذَّر، فجاء السيف وأخذه، فدمه يكون على رأسه. . . لو تحذَّر لخلَّص نفسَه.

فإن رأى الرقيب السيف مقبلاً ولم ينفخ في البوق، ولم يتحذر الشعب، فجاء السيف وأخذ نفساً منهم، فهو أُخذ بذنبه، أما دمه فمن يد الرقيب أطلبه» (حزقيال ٣٣: ١ ـ ٦).

---

(١) د. محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، ص٣٨.

ومتابعةً للإيجابيات في الفكر اليهودي، فقد أكد سعديا الفيومي أن الشريعة اليهودية لا ترتب عقوبات لمن فعل شيئاً من المنكرات سهواً، لنسيان وجود التحريم في حال ارتكاب الخطأ[١]، فهذه الحالة تُستثنى بعد تحقق الإعلام لوجود العذر.

ولكن بالعودة إلى سفر اللاويين، نجده يتحدث عن الكثير من الانتهاكات الدينية التي تُرتكب في حال السهو، أو الجهل الذي لا يُرفع بعلم سابق[٢]، فيترتب عليها عقوبات مالية للتكفير عن الفعل! ولهذا فقد وضح موسى بن ميمون أن الساهي يُعدُّ آثماً ولكنه لا يعاقَب، بل تلزمه الكفارة[٣]، ومما ورد في ذلك: «إذا أخطأت نفس سهواً في شيء من مناهي الرب... يقرب عن خطيته...» (لاويين ٢: ٤ ـ ٣)، وكذا: «إذا أخطأ رئيسٌ وعمل بسهوٍ واحدةً من جميع مناهي الرب التي لا ينبغي عملها، وأثم، ثم أُعلم بخطيته التي أخطأ بها، يأتي بقربانه تيساً...» (لاويين ٤: ٢٢ ـ ٢٣)، وكذا: «إذا أخطأ أحد من عامة الناس سهواً... وأثم، ثم أُعلم بخطيته... يأتي بقربانه...» (لاويين ٤: ٢٧ ـ ٢٨).

وفي حال الجهل أيضاً: «إذا مس أحد شيئاً نجساً... وأُخفي عنه، فهو نجس ومذنب، أو إذا مس نجاسة إنسان... وأُخفي عنه ثم علم، فهو مذنب... يُقر بما أخطأ به، ويأتي إلى الرب بذبيحة لإثمه» (لاويين ٥: ٢ ـ ٦)، «وإذا أخطأ... ولم يعلم كان مذنباً وحمل ذنبه، فيأتي بكبش... فيُصفح عنه» (لاويين ٥: ١٧ ـ ١٨).

---

(١) الأمانات والاعتقادات، ص١٥٢.

(٢) وأقصد به جهل الحال، لا جهل الحكم، كجهل موضع تنجس؛ كما سيرد بالأمثلة. والعهد القديم قد يرد فيه لفظ السهو للدلالة على الجهل، فيكون تحديد المعنى تبعاً للسياق.

(٣) دلالة الحائرين، ص٦٤٢.

ويلاحَظ أن الصفح عن الذنب يتبع تقديم القربان مباشرةً، مما يدل على عدم وجود مطالبة أخلاقية في هذه الحالات، ومع ذلك فقد تُعبر المطالبة المادية في الحالات الأخيرة ـ إن صحت ـ عن وجود الإصر الذي كان على بني إسرائيل، ورفعه الله ﷻ عنهم بمجيء الرسول محمد ﷺ، لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[الأعراف: ١٥٧]؛ لأن في شريعة محمد ﷺ لا يترتب مؤاخذة على الخطأ والنسيان دينياً ـ كما سبق ـ ولا عقوبة مالية إلا عند تضرر الغير، وفي أضيق الحدود، كما في حال القتل الخطأ، كما سيأتي توضيحه[١].

ما سبق ذكره يؤيد ارتباط العلم بالأحكام لاستقرار المسؤولية في العهد القديم، ولكن يرد في العهد القديم شواهد تدل على خلاف ذلك؛ حيث يصف العهد القديم حالاتٍ يتضح منها عدم اشتراط العلم بالأحكام لوجود المسؤولية، بل هي أمثلة بالغة في الظلم والقسوة، ومن ذلك:

ـ إلحاق عقوبات قاسية بأطفال صغار، مع أن شرط الإعلام يجب أن يستثني من هم في سن الطفولة؛ لأنه لا يتحقق فيهم القدرة على العلم بالأحكام، لقصور عقولهم.

ففي انتقام الرب من إسرائيل لكفرها نقرأ الوصف الآتي: «تجازى السامرة لأنها قد تمردت على إلهها، بالسيف يسقطون، تُحطم أطفالهم، والحوامل تُشَقُّ»

(١) انظر التفاصيل ص٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(هوشع ١٣ : ١٦)! فأي عقل دموي كتب هذه السطور!

وكذا يُنسب إلى النبي إليشع عليه السلام أنه لعن صبية صغاراً لأنهم سخروا منه ووصفوه بالأقرع، وفي الحال: «...خرجت دبّتان من الوعر، وافترست منهم اثنين وأربعين ولداً» (ملوك ثاني ٢: ٢٣ ـ ٢٤). فهل يفكر نبي كريم بلعن أطفال، ويوافقه إلهه على ذلك، إلا في التوراة المحرَّفة؟

ومن جهة أخرى: فقد أضاف العهد القديم الملْك لصبية صغار، ثم وصف حكمهم بالحسن أو السوء، ولم يُشر إلى وجود كهنة أوصياء عليهم إلا نادراً[1]. فكيف يحكم ملوك صغار إلا في عهود الانحطاط، والبعد عن تطبيق شرع الله القويم...

ـ إلحاق عقوبة مجحفة بشخص يُعدُّ من المؤمنين بالله والمتَّكلين عليه، وهو يوناثان بن شاول؛ لقيامه بفعلٍ، يُعد مباحاً لولا أن أباه أصدر حكماً آنياً بتحريمه؛ وذلك أن شاول في إحدى حروبه مع الفلسطينيين حلَّف الشعب قائلاً: «ملعون الرجل الذي يأكل خبزاً إلى المساء حتى أنتقم من أعدائي» (صموئيل الأول ١٤: ٢٤)، فلم يعلم يوناثان بقسَم أبيه، فأكل (٢٤ : ٢٧)، فكان نتيجة ذلك أنْ تخاذل الشعب في حربه تلك، وكاد يهلك بفعلته، لولا أن اِفتداه الشعب، وقالوا: «أيموت يوناثان الذي صنع هذا الخلاص العظيم في إسرائيل...» (٢٤ : ٤٥) يشيرون إلى بلائه السابق في حربه ضد الفلسطينيين، فصفح الرب حينئذ...

إذن: جانب العلم بالأحكام يظهر متناقضاً بين السلب والإيجاب في العهد القديم، فيسقط هذا الشرط من أن يرتبط بالمسؤولية في هذا الكتاب.

---

(١) انظر: (أخبار الأيام الثاني ٢٤: ١؛ ٣٣: ١ ـ ٢؛ ٣٤: ١ ـ ٢؛ ٣٦: ٩).

ثالثاً ـ علاقة الإرادة بالمسؤولية:

حتى تتضح الصفة التي يكون عليها عنصر الإرادة في حالته التي يصبح فيها شرطاً للمسؤولية الأخلاقية، نبدأ بشرح الأفعال أو الأحوال التي لها ارتباط ما بالإرادة، ولكن ليس على الوجه الذي يستوجب مسؤولية أخلاقية بحسب الفهم القرآني[1]:

وأول هذه الأحوال هو العمل الذي تغيب فيه الإرادة تماماً، كالذي يكبو في سيره، فهو لا يمكن أن يُعدَّ مسؤولاً عن سقوطه، أو عن أية نتائج مرافقة أو تابعة لهذا (العمل).

ثم هناك العمل الذي تنحرف فيه الإرادة عفواً عن غير قصد، كمن أراد أن يصطاد فقتل إنساناً أو أنقذ غريقاً، فما تمَّ لا يستحق مدحاً أو ذماً أخلاقيين؛ لأن الإرادة غير متحققة فيهما بصورة تستوجب المذمة.

ويلي ذلك الأعمال التي تتم بإرادة قاصرة أو ناقصة، حيث تتجه الإرادة إلى الوصف الطبيعي للعمل دون الوصف الأخلاقي، أو تتجه إلى الوصف الأخلاقي مع تجاهل الوصف الطبيعي له، ومن ذلك:

ـ ما فعله الصحابي أسامة بن زيد ﷺ عندما قتل رجلاً من العدو في إحدى السرايا بعد تلفظه الشهادة، ولم يعلم أسامة أنه لا يحق له قتله في تلك الحال، فهو أراد الوصف الطبيعي للفعل (أي: القتل)، ولكنه لم يرد الوصف الأخلاقي (أي: ارتكاب فعلٍ محرَّمٍ)؛ لأنه اشتبه عليه أن عدوه أراد النجاة بنطقه للشهادة؛ فلم يُحمِّله الرسول ﷺ مسؤولية القتل العمد، وإنما اكتفى بتوجيهه، بعد أن ظهر عليه الندم على

---

(١) انظر لكامل الفقرة: دستور الأخلاق. . .، ص١٧١ ـ ١٨٠.

ما كان، وقال عليه الصلاة والسلام: «أقتلتَهُ بعد أن قال لا إله إلا الله» . . .، وأمره بعتق رقبة[(١)]، وفي هذا نزل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا . . .﴾[النساء: ٩٤][(٢)].

ـ فإذا كان القصد الأخلاقي أو النية الحسنة بتلك الأهمية؛ إلا أنها لا تُعدُّ كافية لتوجيه المسؤولية مع تجاهل طبيعة الفعل، كما ذهب كـانْت عندما عدَّ أن الإرادة الطيبة هي الشيء الوحيد في العالم الذي هو خير في ذاته، بينما رفض د. دراز أن يجرِّد السلوك من كل قيمة خاصة، وأوجب عدم المغالاة في تقدير النية؛ لأنها توقع في التناقض الذي يجعل كل شيء حسناً مادامت تصحبه نية حسنة، ووضَّح أن كـانْت لا يأخذ من العنصر الثلاثي للضمير الأخلاقي (المعرفة ـ الإرادة ـ العمل) سوى جانب واحد هو الإرادة، ثم بيَّن أن كـانْت على صواب فيما قرره من أن أكثر الأعمال نفعاً وأكثرها نزاهة ليست له قيمة أخلاقية إذا لم تحدده إرادة الخضوع للقانون، وأن أسوأ الأعمال لا يستتبع مسؤولية إذا لم يكن قد خالف القانون عن عمد، ولكن ما كان لكانْت أو غيره أن يرى أن أكثر الأعمال ضلالاً مع النية الحسنة يسترد كل قيمته، أو أنه يصبح قدوة للسلوك الأخلاقي، ولهذا لا تنفرد النية الطيبة بأن تكون شرطاً للمسؤولية الأخلاقية.

إذن: يتـضح مما سبق أن صفة الإرادة في العمل المنوط بالمسؤولية؛ هي الإرادة التي تهدف إلى الصفات الطبيعية لموضوع العمل، وكذا إلى صفاته الأخلاقية

---

(١) الحديث متفق عليه عن أسامة بن زيد، أخرجه البخاري في المغازي: باب بعث النبي ﷺ أسـامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة؛ ومسلم في الإيمان: باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله.

(٢) انظر تفسير الكشّاف للزمخشري، ج١/ ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

على نحو ما أدركها المشرِّع؛ بمعنى أن يكون العمل متصوَّراً لدى فاعله على النحو الذي أُجيز به، أو حُرِّم، أو أُمر به، أي: من حيث هو كذلك، فالعمل المسؤول هو الذي يكون القصد إليه كاملاً، وأي خروج عن صفة الإرادة بهذا المعنى، يُخرِجِ العمل من دائرة المسؤولية الأخلاقية، وفي هذا قال تعالى: ﴿. . . وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[الأحزاب: ٥]، وكذا قال المؤمنون كما ذكر القرآن الكريم: ﴿. . . رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا . . .﴾[البقرة: ٢٨٦]، وقال الرسول ﷺ، كما سبق: «قال الله قد فعلت»[1].

أما في **العهد القديم**: ففي أحوال كثيرة يتم تجاهل الإرادة بوصفها شرطاً للمسؤولية، كما تم تجاهل شروط أخرى سبق ذكرها كالعلم، والقول بالمسؤولية الفردية، ولهذا يمكن القول استنادا لما سبق، **أن**:

ـ كل الحالات التي أثبتت العقوبة الغيرية ـ على ضعفها ـ هي بالطبع أغفلت دور الإرادة بوصفها شرطاً في تحمُّل المسؤولية؛ لعدم وجود أفعال قام بها من تحمَّلوا مسؤولية أفعال الآخرين. ـ كل رؤية في العهد القديم ذهبت إلى حتمية المعصية على شعب بني إسرائيل، وبالتالي حتمية الطاعة في العهد الجديد اليهودي ـ كما في فكر إرميا وحزقيال ـ فهي تُنكر حرية الإرادة الإنسانية.

ـ كل الحالات التي أهملت العلم بوصفه شرطاً للمسؤولية، هي بالتالي تهمل الإرادة بوصفها شرطاً ثانياً؛ لأن الجاهل لا يريد الانتهاك الأخلاقي عند ارتكابه للفعل المحرم؛ لعدم علمه بالتحريم.

---

(١) الحديث سبق تخريجه.

ولكن نجـد في مواضع أخرى من العهد القديم ما يدل على أثر الإرادة في تكوين المسؤولية الأخلاقـية؛ كأن يذكر العهد القديم فعلاً واحداً قام به شخصان مختلفان، ثم اختلف الحكم عليهما بعده، مما يدل على وجود أسباب لهذا الاختلاف، والتي ستتضح بالأمثلة:

ـ ذكر العهد القديم أن كلاً من قايين (أو قابيل) وهابيل قدَّم قرباناً للرب «قايين قدَّم من أثمار الأرض قرباناً للرب، وقدَّم هابيل أيضاً أبكار غنمه ومن سِمانها» (تكوين ٤ : ٣ ـ ٤)، فكان حكم الرب هو الآتي: «فنظر الرب إلى هابيل وقربانه، ولكن إلى قايين وقربانه لم ينظر» (تكوين ٤: ٤ ـ ٥)، والنظر من الرب يعني القبول بإحراق القربان المقدَّم.

فالرب لم يقبل قربان قايين، والسبب يُفهم مباشرةً من ردة فعل قايين على ذلك، والذي ذهب به غيظه إلى قتل أخيه (تكوين ٤: ٦ ـ ٨) بدلاً من أن يستغفر ربه ويلوم نفسه.

فالله العادل لم يكن ليرفض قربان قايين إلا لعلمه بسوء نفسه، ولهذا قال لقايين بعد أن رفض قربانه معللاً: «إنْ أحسنتَ أفلا رفع؟ وإن لم تُحسن فعند الباب خطية رابضة، وإليك اشتياقها، وأنت تسودُ عليها» (تكوين ٧: ٤).

فهو يُعلِمه أنه لو كان محسناً لرفعه، ويعرِّفه أنه يعلم ما سيكون منه بعد ذلك؛ فهو سيرتكب خطيئة بشعة، وسيكون أول من يرتكبها على الأرض، وهي القتل كما نعلم بعد ذلك.

والقرآن الكريم صادق التوراة على التعليل السابق، قال تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧].

إذن تفسير الحادثة السابقة نظرياً أن كلاً من قايين وهابيل أراد الوصف الطبيعي لفعل القربان، وهو فعل تعبدي، وأراد هابيل الوصف الأخلاقي منه، وهو طاعة الله وطلب رضاه، أما قايين فلم يُرد وصف الفعل الأخلاقي؛ لأنه لم يُخلص في نيته، فجاء قصده ناقصاً، فلم يحظى بالثمرة الإيجابية لهذا الفعل التعبدي.

ـ وذكر العهد القديم كذلك أن إبراهيم عليه السلام في سفره إلى مصر، ثم في سفره إلى جِرار كان يدَّعي أن سارة أخته لا زوجته!، وأن فرعون مصر لما علم أن سارة أخت إبراهيم اختارها بين نسائه لجمالها، وهو بالضبط ما فعله أبيمالك ملك جرار فيما بعد؛ فجاء فعل الرب مختلفاً معهما:

* بالنسبة لفرعون: «فضرب الرب فرعون وبيته ضربات عظيمة بسبب ساراي امرأة أبرام» حتى أعادها فرعون لزوجها (تكوين ١٢ : ١٧ ـ ٢٠).

* وأما أبيمالك: فسرعان ما نبَّهه الرب في الحلم بأن سارة زوجة إبراهيم، وحذَّره من أن يقربها، فامتثل لأمر الرب (تكوين ٢٠ : ٣ ـ ٥).

وقد تكون الحادثتان مختلَقتين لكثرة عيوبهما، فكيف نصدق أن إبراهيم عليه السلام ينكر زواجه من سارة، ويرضى أن تكون زوجةً لآخر في الوقت نفسه؟ وكيف ترضى هي بذلك؟ وكيف لا يغضب الرب عليهما كما غضب على فرعون؟[1].

---

(١) بالعودة إلى التفاسير القصصية أو الأدب اليهودي المروي خارج العهد القديم والمسمى بالهجادا أو الأجاداه (والتي تعني قصة)؛ فتُروى الحادثتان السابقتان مع بعض الاختلافات، حيث نجد إبراهيم عليه السلام في زيارته لمصر لم يبادر مباشرةً إلى اختلاق القول بأن سارة أخته، وإنما حاول أولاً أن يُدخلها إلى مصر في صندوق خوفاً من أن يراها أعوان فرعون، ولكنهم اكتشفوا ذلك، ولما رأوا ما هي عليه من جمال أخذوها لفرعون، فخافت أن تقول عن إبراهيم عليه السلام أنه زوجها، فقالت إنه أخوها. ولكن تذكر الرواية كثرة استغاثة كل =

ولكن فِعل الرب مع أبيمالك وفرعون يُظهر أموراً خافية؛ فالرب نبَّه أبيمالك إلى أنه سيرتكب خطأً بتصرفه، بينما أسرع بمعاقبة فرعون، والمسوِّغ الذي ذكره الكتاب في ذلك، هو ما جاء في حلم أبيمالك، حيث قال أبيمالك: «. . .بسلامة قلبي ونقاوة يدي فعلت هذا، فقال له الله في الحلم: أنا أيضاً علمت أنك بسلامة قلبك فعلت هذا، وأنا أيضاً أمسكتك عن أن تخطئ إلي؛ لذلك لم أدعك تمسها» (تكوين ٢٠: ٥ ـ ٦).

فإذا كان أبيمالك قد فعل ذلك بسلامة قلب ونقاوة نفس، ألا يعني ذلك عدم براءة فرعون مما فعل؟ وألا يمكن أن نفترض أن فرعون أخذ سارة عنوة، فمنعه الرب من أن يقربها بغضبه الذي أنزله عليه حتى أجبره على التراجع، وبالتالي لم يكن إبراهيم عليه السلام قد أنكر زواجه منها كما يرد في الرواية؟ خاصة وأن راوي الحادثة لا يوضح كيف فهم فرعون أن المصائب التي حلَّت به كانت بسبب سارة زوجة

= من إبراهيم وسارة ربهما ليخلِّصهما من تلك الورطة، خاصة وأنهما ذهبا بأمر الله إلى أرض مصر.

أما في فلسطين: فتتفق الروايتان في العهد القديم وفي الهجادا أن إبراهيم طلب إلى سارة أن تدَّعي أنها أخته كما حدث في مصر. والسبب في ذلك كما جاء في الرواية: لأنه كان متأكداً من حفظ الله لهما. . . أما بقية الأحداث فمتشابهة، فهذه الإضافة إن لم تحل الإشكال برمته، إلا أنها تُحسِّن من صورة إبراهيم عليه السلام وزوجته. (انظر: لويس جنزبرغ، قصص اليهود، ترجمة د. جمال الرفاعي، مراجعة وتقديم د. محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١١٩ ـ ٢٠١، ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

وذهب سعديا الفيومي مذهباً آخر، إذ ذكر أن إبراهيم عليه السلام أراد بقوله أن سارة أخته، أي: أنها نسيبته، وهم توهموا أنها أخته على الحقيقة، فلم يكن عليه جُناح فيما فعل، بل كان عليهم؛ إذ سبيل الغريب أن يُسأل عن أحواله وعن مصالحه وعما يعوزه، وليس سبيله أن يُسأل عمَّا معه أي شي هو. (انظر: الأمانات والاعتقادات، ص١٥٨ ـ ١٥٩).

إبراهيم، ومع ذلك أعادها لزوجها بعد تلك المصائب مباشرة!

وأما بالنسبة إلى انتقال سارة إلى قصر ملك جرار، فلعل ذلك يعود إلى بعض أعوانه الظالمين، الذين أخذوها مكرَهة، فأعلمه الرب بحقيقة الأمر.

مع العلم أن بعض نُقَّاد العهد القديم يُنكر هاتين الحادثتين؛ لظنه أن سارة كانت مُسنة في تلك المرحلة، ولم تكن لتثير رغبةً لدى الطامعين[1]، ولكن إذا كانت

---

(١) انظر: حنا حنا، دراسات توراتية، ص٣٤٧ ـ ٣٤٨، فهو يُقدِّر أن سارة كانت مسنَّة عندما خرجت مع إبراهيم عليه السلام من حرَّان بعد موت أبيه تارح؛ لأن إبراهيم حينذاك كان إما خمسة وسبعين سنة كما ورد في (تكوين ١٢: ٤)، أو مئة وخمسة وثلاثين سنة، وهي السنوات التي تفصل بين عمر تارح عند موته عن عمره عند ولادة إبراهيم الواردة في (تكوين ١١: ٢٦، ٣٢)، وقد خرج إبراهيم بعد موت أبيه كما ورد في (أعمال الرسل ٧: ٤) من العهد الجديد.

ولكن مصدر المعلومات السابقة هو العهد القديم فقط، ومما يقطع بخطئها أن القرآن الكريم يُظهر أن والد إبراهيم عليه السلام كان من عبدة الأصنام، وكان معادياً لدعوة إبراهيم (سورة الأنعام، آية ٧٤)، وبالتالي لم يخرج معه من أرضه، وإنما خرج معه لوط عليه السلام (سورة الأنبياء، آية ٧١). ومع ذلك يوافق كثير من علماء المسلمين على كبر سن سارة في الحادثتين السابقتين ـ على فرض صحتهما ـ بدلالة العهد القديم، ولإظهار القرآن الكريم أن سارة كانت مسنة عندما بُشرت بإسحاق عليه السلام، والعهد القديم جعل سفرها مع إبراهيم عليه السلام إلى أبيمالك ملك جرار بعد بشراها بإسحاق. (انظر: حسن الباش، القرآن والتوراة، أين يتفقان وأين يفترقان، ج١/ ١٢٣ ـ ١٢٤، ١٣٩ ـ ١٤٠. ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ج١/ ١٦١ ـ ١٦٢). ولكن إذا ثبت أن سارة كانت مسنة في الحادثة الثانية، فيبقى هناك احتمال بوجود بعض الحق في الحادثة الأولى؛ لأنها تمَّت في زمن قريب من خروج إبراهيم وزوجه من أرضهما. صحيح أن العهد القديم ذكر أنهما كانا كبيرين منذ ذلك الزمن، ولكن ما جاء فيه يحتمل الخطأ، أما=

الحادثتان مختلقتين، فما الدافع إلى تغيير نهايتهما، وإبراز بعض المعاني الأخلاقية لأشخاص بعيدين عن محور اهتمام الشعب اليهودي وأصوله المختارة؟ أسئلة ستبقى... ونكتفي هنا بالتركيز على الفروق المبنية على اختلاف القصد، وكيف أنها جاءت شرطاً لتحمُّل المسؤولية.

كما نجد في العهد القديم ما يشير إلى أن النية الحسنة لا تُعد كافية لتوجيه المسؤولية مع تجاهل طبيعة الفعل، وهو ما سبق استنباطه من القرآن الكريم، ومن الأمثلة على ذلك:

- أمرَ صموئيل النبي الملكَ شاول في حربه ضد العماليق ألا يُبقِ لهم أثراً (صموئيل الأول ٣ : ١٥)، ولكن الشعب عفا عن خيار الغنم والبقر لتقديمها قرابين للرب (١٥ : ١٥)، ووافقهم شاول على ذلك؛ إما بنية حسنة وإما لخوفه منهم (٢٤ : ١٥)، فغضب الرب عليه بشدة (٢٨ : ١٥).

وهنا يظهر أن النية الحسنة التي كانت لدى شاول وشعبه في إبقائهم لخيار الغنم والبقر؛ لم تخفف من مخالفتهم الصريحة لأمر الرب، واجتهادهم في موضع لا يصح فيه الاجتهاد، فلم يكفِ حسن النية في توجيه المسؤولية[1].

= القرآن الكريم فلا يذكر الحادثة كلها، وبالتالي ينبغي التوقف في الحكم على صحتها حتى ترد أدلة أدق في ذلك، خاصة وأن الملاحَظ على أحداث العهد القديم عامةً أنها تحمل - في الأغلب - نسبة من الحقيقة مهما ضؤلت، ثم يلفها الكثير من الأباطيل.

(١) هذا مع غض الطرف عن عيوب أخرى في الحادثة نفسها، كأن يأمر الرب بإبادة كل شيء في تلك الحروب، أو أن تستوجب المخالفة مع النية الحسنة كل ذلك الغضب من الرب؛ خاصة وأن العهد القديم وصف شدة ندم شاول بعد أن علم أن فعله ومخالفته لم تنَل رضا الرب.

ـ حادثة أخرى مشابهة تتحدث عن مبعوثٍ من قِبل الرب ـ وهو الذي سُمي بـ (رجل الله) ـ، الذي ذهب إلى بيت إيل منذراً، ولم يمسه سوء منهم لحفظ الله له (ملوك الأول ١٣ : ١ ـ ٦).

وقد وضح لملكهم أنه موصى من الله بأن لا يأكل ولا يشرب حتى يرجع من مهمته (٩ : ١٣)، فجاءه أحد الأنبياء المدَّعين ودعاه إلى طعام، وأخبره كاذباً أن الرب يُعلِمه أنه سمح له بالأكل والشرب، فصدَّقه (رجل الله) وأكل (١٨ : ١٣ ـ ١٩)، فما لبث أن جاء الخبر من الله إلى النبي الكاذب بأنه سيعاقب (رجل الله) بالموت في طريق عودته لمخالفته أمره؛ فقتله أسدٌ في طريق عودته (٢٠ : ١٣ ـ ٢٤).

فهنا لم تشفع النية الحسنة بمخالفة الأمر الصريح، فجاءت العقوبة أليمة.

ولكن من جهة أخرى: نلمح في هذه الحادثة غياب وجود فرصة للتوبة عند المخطئ، وهو أمر آخر ستأتي مناقشته لاحقاً.

رابعاً ـ علاقة الحرية بالمسؤولية:

لا تكتمل عناصر المسؤولية الفردية بعد تحقق شرطي العلم والإرادة إلا بتوفر جوٍ من الحرية تمارس فيه الإرادة وظيفتها بشكل سليم.

ولكن: ذهبت بعض العقول ابتداءً إلى استبعاد وجود إرادة إنسانية حرة بناءً على حقيقة الطبيعة الإنسانية ذاتها، حيث يرى هؤلاء أن الناس يولَدون بصفات خُلقية تلازمهم كالأنانية أو المثالية... ولا يملكون الحيدة عنها بعد ذلك. وأصحاب هذه النظرة يُعرفون بالحتميين أمثال شوبنهور وهيوم.

وقد أثبت علم النفس المقارِن خطأ تصورهم، وبيّن أن الصفات البشرية قابلة للتغير بالتربية، ووضح أن الإنسان الذي مدَّ سلطانه إلى الصفات الطبيعية للحيوانات غير المستأنسة حتى أصبحت بالترويض مستأنسة؛ لهو قادر على تغيير طباعه الخاصة

بالقدر الذي يجعله مسؤولاً؛ بمعنى أن بعض عناصر طبع الإنسان التي تجعل منه حزيناً أو فرحاً، متشائماً أو متفائلاً، بليداً أو حساساً، والتي هي غير قابلة للتغيير في الأغلب، هي أيضاً لا تدخل نطاق المسؤولية الأخلاقية(١).

رأي آخر يمكن وصفه بأنه ملفَّق، حيث قال أصحابه بحرية الإرادة الإنسانية، ولكن جعلوها خاضعة من حيث النتيجة، ولهذا الرأي وجوه مختلفة، من ذلك:

ـ أن حرية الإرادة ليست سوى اختيار بين نقيضين، يتوفر في أحدهما بعض الشروط المناسبة، وتكون له علة تقتضيه اقتضاءً تاماً يجعل من المستحيل اختيار النقيض، وقد اشتهر هذا الرأي عند أهل السُّنة من المسلمين، ومن وافقهم من الغربيين(٢).

ـ ما رآه سقراط ومن بعده أفلاطون أن العلم بالخير الحقيقي يحتم إرادة فعل الخير، وكذا ما ذكره ليبنز من أن الخير الذي يدركه المرء بذاته يمنعه تماماً من أن يفضل خيراً يتخيله فحسب، وبهذا تصبح الإرادة ـ كما وصفها ستيوارت مل بناءً على أساس العنصر المشترك بين رأيَيْ أفلاطون وليبنز ـ كسائر أحداث الضمير الراهنة، محتومة بوساطة الحالات السابقة.

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص١٨٠ ـ ١٨٤. وانظر في تفصيل رأيي آرثر شوبنهور، وديفد هيوم: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج٢/ ٣٥، ٦١٧. ويرى د. مقداد يالجن أن الحتميين هم أصحاب الجبرية الطبيعية، وهم في مقابل أصحاب الجبرية الميتافيزيقية، كالجهميين من المسلمين، وكلا الاتجاهين يهدم المسؤولية الأخلاقية من أساسها. (انظر: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص١٩٦ ـ ١٨٠).

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص١٨٥ ـ ١٨٦. وابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت، المجلد الأول، ج١/ ١١٠ ـ ١١٢.

ـ ولم يختلف برجسون كثيراً عندما ذكر أننا طالما بقينا على اتصال بالعالم الخارجي، وطالما اِلتزمنا بأوامر المجتمع؛ فإن حالات ضميرنا تظل متقاربة، مما يجعل من الممكن تداعيها، بحيث يدعو حضور إحداها حضور الأخرى، فنؤدي أعمالنا بذلك في حالة من الوعي الآلي.

وهذه الحرية ليست في جوهرها إلا حتمية الطبع؛ لأنها تصور المرء كأنه مجموع من الأمزجة والعادات والأفكار والعواطف الراهنة ليس إلا، مع أنه شيء مختلف، أكثر من مجموع هذه المعطيات؛ لأنه يملك فوق كل هذه الأنشطة نشاطاً آخر أسمى، هو نشاط ذاتٍ محسوسةٍ وكلِّيَّةٍ قادرةٍ على أن تنظم نفسها بألف طريقة مختلفة[1].

والرأي المقابل للقائلين بتحديد الإرادة بوساطة دوافع وعلل، هم القائلون بأن الاختيار الإرادي لا يتطلب وجود شيء سوى ذاته، ففي رأيهم أن الفاعل المختار لا يمكن تحديده أو تمييزه عن الموجب بالذات إلا بقدرته المزدوجة على الفعل أو الترك، بحسب إرادته وحدها، دون أن يخضع أو يُستمال ببعض الأمور الخارجة عن اندفاعه الخاص. وهو رأي أكثر معتزلة المسلمين، ومن وافقهم[2].

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص١٨٨ ـ ١٩٢. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية، دار الكتاب العربي للطباعة، د. ت، ص٢٣٩ ـ ٢٤٠. د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور، دراسات في علم الأخلاق، ص٥٦ ـ ٥٧. د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، (هنري لويس برجسون) ج١/ ٣٢٧، (جوتفرت وليام ليبنتس) ج٢/ ٣٩٥.

(٢) بالطبع فإن من أنصار هذا الاتجاه من الغربيين الفيلسوف كانْت؛ لأنه يرى أن الإنسان حر في إرادته، ولا تخضع هذه الإرادة إلا للقانون الذي تضعه لنفسها بنفسها، ولا تخرج عنه. (انظر: د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ١٩٨. د. محمد يوسف موسى، =

وهذه ليست فقط أدنى درجات الحرية كما ذكر ديكارت ـ وهو من أنصار الحرية ـ؛ لأنها قائمة على أساس من الاختيار المتعسف، بل لأن الإرادة اللامبالية هي إرادة ناقصة؛ لأن نصفها إرادة، والنصف الآخر آلية وصدفة.

ولأنه في مجال الأخلاق: الإرادة هي السعي وراء غاية، فالقول باستقلال الإرادة ليس تخصيصاً لها بالقدرة على أن تمارس ذاتها دون دافع أو غاية، ولكن من جهة أخرى فإن الصلة بين الإرادة الخاصة والمزاج والطريقة التي تعودناها لا تنبثق مطلقاً من ضرورة حتمية كما ذهب إلى ذلك أصحاب الحتمية المقنَّعة، وليست هي حركة ميكانيكية في القبول أو الرفض كما ذهب برجسون، ولهذا لا يمكن التنبؤ بتقدير القرار الواجب اتخاذه، وهو ما أكده القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿. . . وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا . . .﴾[لقمان: ٣٤][1].

فالإرادة ليست نتيجة مباشرة لتكوُّن الأفكار إلا في حالة وحيدة، هي حالة الاضطراب العقلي، حيث لا مسؤولية ولا حرية، ففي هذه الحالة ما تكاد تظهر فيها فكرة وحيدة تسبق غيرها حتى تقتحم الطريق على الملكات الأخرى، وهو ما يكفي لتحريك النشاط الضروري لتحقيق هذه الفكرة دون غيرها.

أما في الحالات العادية: فهناك مسافة بين فعل الطبيعة ورد فعلنا الإرادي عليه؛

= فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٦٣م، ص٤٥).

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص١٨٦ ـ ١٨٨. أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، حققه د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٥م، ص٣٩١، ٤٢٨ ـ ٤٢٩. رينه ديكارت، مبادىء الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠م، ص١٢٩ ـ ١٣٣.

ولهذا فكل القوى من نوازع وأفكار وعواطف لا تستطيع أن تفسر وحدها عمل الإرادة الحاسم، فهي سببه الكامن، ولكنها ليست السبب الكامل، ويتمثل عملها في كونها نوعاً من التحريض أكثر منها نوعاً من التسبب؛ ولهذا يرجع عمل الإرادة إلى عامل آخر، هو ذاتنا الكلية بنشاطها التركيبي، التي تُصدر حكمها النهائي الذي لا قيمة لسواه، وفي ثناياه كل النتائج الأخلاقية، وبهذه الصورة تتحقق الحرية التي تشترطها المسؤولية وتقوم أساساً لها، ونكون تبعاً للخيار الذي نقوم به صُنَّاعاً بحق لثوابنا أو شقائنا الأخلاقي[1].

وهذا ما أكده القرآن الكريم بمجموع آياته، فقد:

ـ أثبت القرآن الكريم قدرة الإنسان على أن يُحسن أو يُفسد كيانه الجوَّاني، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ ... قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠].

ـ وأكد عجز جميع المثيرات عن أن تمارس إكراها واقعياً على قراراتنا، فهذا الشيطان يُقر: ﴿... وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي ...﴾ [إبراهيم: ٢٢].

ـ وأدان من جهة أخرى الأعمال القائمة على الهوى أو التقليد: ﴿... وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ...﴾[الأعراف: ١٧٦]، و: ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا۟ ءَابَآءَهُمْ ضَآلِّينَ ۝٦٩ فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾[الصافات: ٦٩ ـ ٧٠].

ـ ولكنه أوجد العذر لمن تجاوز في حالة الإكراه المادي، سواء أكان ذلك طارئاً من خارج، أم من كياننا العضوي نفسه، كضرورة الجوع: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص١٩٣ ـ ١٩٨.

ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ . . . فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[المائدة: ٣]، وكذا: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ . . . ﴾[النحل: ١٠٦].

ولكنه وضَّح عدم قياس الإكراه المادي على الإغراء؛ لأن في الأول إلجاءً واقعياً.

وكذا بيَّن أن الإكراه المادي لا يسمح بالتجاوز في حالة الإكراه على القتل أو السرقة، أو هتك الأعراض بالإكراه الخارجي؛ لأن هذه الجرائم لا تقبل العفو حتى لو ارتُكبت تحت التهديد بموت مرتكبها، وليس لأحد أن يستبيح حياة بريء ليُنقذ حياته، أو أن يسرق أمواله، أو ينتهك حرمته، حتى لو اشترى امتناعه بدفع حياته[١]؛ فالمسلم مطالَبٌ شرعاً بأن يختار الضرر لنفسه تجنباً لإضرار الآخرين، خصوصاً إذا تساوى الضرران، أو كان ضرر الغير أكبر[٢].

وهكذا تبدو الإرادة الإنسانية من خلال القرآن الكريم حرة مستقلة، فهل هذا الاستقلال مطلق، حتى عن القدرة الإلهية؟

اشتهر في الفكر الإسلامي قولان متعارضان؛ ذهب أحدهما إلى القول بأن الله يعلم يقيناً في أي أمر سوف يستخدم الإنسان ملكاته، وقدراته الكاملة التي منحه إياها، وهو مع ذلك يتركه يفعل تحت مسؤوليته الكاملة، بينما قال الرأي المضاد بأن العمل

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق، ص٢٠٢ ـ ٢٠٤.

(٢) انظر: د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، رسالة دكتوراه، بإشراف د. محمد كمال جعفر، جامعة القاهرة، د. ت، ص٢٧ ـ ٢٨. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٤، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ج١/ ٥٦٨.

الإرادي لا يختلف عن العمل اللاإرادي إلا في الظاهر؛ وذلك لأن الإنسان عاجز عن أن يُنشئ أقل حركة، وهو بين يدي الله كريشة تصرفها الريح.

وقد انتصر المعتزلة للقول الأول، بينما تمسك الجهميون ومن تبعهم بالقول الثاني.

ويعود السبب في تعارض القولين مع انتمائهما معاً لمدرسة القرآن الكريم؛ إلى اقتصار كل فريق على مجموعة من الآيات القرآنية التي لا يكتمل معناها إلا بملاحظة الأخريات؛ ولهذا فقد حاولت مدارس أهل السُّنة التوفيق بين القولين السابقين، فقالت إن الأعمال الإرادية تقوم عند اشتراك الإرادتين معاً الإلهية والإنسانية، بحيث نسبت إلى الله خلق الفعل، وإلى الإنسان الانفتاح على الفعل الإلهي، حتى يتلقى منه العمل كاملاً[1].

ولا شك في أن كل فريق من أصحاب الأقوال السابقة كان يهدف إلى التوفيق بين قدرة الله الشاملة وعدله الكامل من جهة، وبين حقوق المخلوق في أن يكون صاحب أفعاله التي سيُسأل عنها بعد ذلك، ولكن يبدو أن الأمر كان بحاجة إلى فهم قرآني أكثر شمولاً، أو بيانٍ أكثر تفصيلاً، وهذا ما أضافه اللاحقون بعد الاستفادة من جهود السابقين، فقد بيَّن د. دراز المسألة كما يلي:

في حين أن القرآن الكريم نسب للإنسان القدرة على نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ٨]... فقد جاء في

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق، ص٢٠٧ ـ ٢١٠. د. عبد الحميد عبد المنعم مذكور، دراسات في علم الأخلاق، ص١٢٣ ـ ١٢٤. د. محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، ص١٩٤ وما بعدها. د. محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص٣٠٤ ـ ٣٣٩.

مواضع أخرى وأقرَّ بأن إرادتنا تشبه تماماً قلبنا وذكاءنا؛ فهي ليست سوى أدوات بيد الله يقودنا بها كما يشاء: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ . . .﴾[الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[الإنسان: ٣٠].

والجمع بين الأمرين السابقين قدَّمه القرآن كذلك بقوله: ﴿. . .إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ . . .﴾[الرعد: ١١].

فهو إذن حين يقرر أن الله يحكم إرادتنا، لا يفعل ذلك ابتداءً، وإنما يُجريه نوعاً من الإجراء المقابل رداً على بعض الأشياء من جانبنا، فنحن نبدأ بأن ننفتح على النور، أو نتحول عنه، قال تعالى مصدقاً لذلك: ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾[المطففين: ١٤]، وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ . . .﴾[الأعراف: ١٧٦].

ومع ذلك فإرادتنا سواء بوجودها العام كملكة اختيار، أو الطريقة الخاصة التي تتحقق بها فعلاً؛ فهي تخضع من وجوه كثيرة لسلطان الخالق، وإلا أصبح في ملكه تعالى مالا يملكه؛ ولهذا فالشر الأخلاقي وإن كان لا يتفق مع إرادة الله التشريعية، فهو لا يقف في وجه إرادته الخالقة: ﴿. . .وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١١٢][1].

وهذا الفهم لحرية الإرادة في القرآن الكريم، لا يمنع من إثبات

---

(١) انظر: دستور الأخلاق في القرآن، ص٢١١ ـ ٢١٣. وقد سوَّى د. مقداد يالجن الأمر بأن وضح أن الجبرية التي نراها في بعض الآيات القرآنية لا تتعارض مع حرية الإرادة الأخلاقية؛ لأن: [مسؤولية الإنسان الأخلاقية تُقدَّر وتُحدَّد بمدى ما أتيح له من القدرة على الأعمال الأخلاقية]. (انظر: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢١٧).

مساعدة الله لبعض خلقه بصرف السوء عنهم: ﴿... كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ...﴾ [يوسف: ٢٤]، أو تقوية إرادتهم: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٤]، دون أن يشتمل ذلك على محاباة أو تعسف؛ لأن الإرادة الإلهية تتدخل لصالح من يستحق التدخل: ﴿... فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ...﴾ [الفتح: ١٨]، وكذا: ﴿... وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا...﴾ [الفتح: ٢٦].

ثم إن هذا التدخل لا يحجب الإرادة الإنسانية الحرة، وإن كان ييسر لها المهمة، ولهذا دأب الصالحون على الاستزادة من عون الله لهم، ليُعطوا أفضل ما لديهم: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِى مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ﴾ [إبراهيم: ٤٠]، وعرفوا أن الشكر من دوام النعم: ﴿... وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ﴾ [النمل: ١٩][1]. وبذلك تستقر الحرية شرطاً للمسؤولية الأخلاقية في القرآن الكريم دون أن تشوبها شائبة.

ويغلب على **العهد القديم** أيضاً، والفكر اليهودي عموماً القولُ بحرية الإرادة الإنسانية، وقد ذهب بعض علمائهم إلى القول بأن حرية الإرادة في اليهودية مبدأٌ لا خلاف عليه، فقد قال موسى بن ميمون: [قاعدة شريعة سيدنا موسى عليه السلام وكل من تبعها هي: أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة، أعني: أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يُخلق له شيء مستجد بوجه، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها، وهكذا شاء، أعني: أن من مشيئته القديمة في الأزل أن يكون الحيوان كله يتحرك بإرادته، وأن يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريده أو يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يُسمع قط في

(١) د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٢١٣ ـ ٢١٨.

ملتنا خلافها بحمد الله][1].

وقد سبقه فيلون الإسكندري[2] إلى القول بحرية إرادة مطلقة، واحتج أنه بسبب حرية الإرادة يتلقى الإنسان بحقٍّ الذم على الذنوب التي يرتكبها عمداً، كما يتلقى المدح على الأفعال الطبيعية التي يؤديها عن قصد[3].

ولكن لم يقل سعديا الفيومي(ت٣٦٤هـ) بأن للإنسان استطاعة مطلقة، مع أنه أسبق من موسى بن ميمون (ت٦٢٦هـ)، وإن قال بحرية الإرادة الإنسانية؛ لأنه قال بأن الاستطاعة تكون قبل الفعل لا معه، وأن الأفعال محدثة، وإن كانت لا تخرج عن علمه تعالى[4].

فهذا الإجماع الذي ادعاه موسى بن ميمون غير صحيح، فإذا ذكر موسى عليه السلام أن الإنسان حر مختار، فهو لم يصف بأي كيفية يكون ذلك، وإنما يعود هذا إلى جهود العلماء قديماً وحديثاً.

---

(١) دلالة الحائرين، ج٣/ ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

(٢) هو فيلسوف إسكندراني وُلد نحو عام ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد، وتوفي بعد عام ٥٤ ميلادي، من أسرة كبيرة، درس الفلسفة اليونانية، وتأثر بها حتى لُقب بالأفلاطوني، واعتمد أسلوب التأويل المجازي في شرحه للتوراة، ومن كتبه: «مسائل وحلول»، و«تفسير مجازي لسفر التكوين»، و«موسى»، و«تقريظ اليهود». (انظر: إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار، وزارة المعارف العمومية، طبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٥٤م، ص١ ـ ٢ من مقدمة د. محمد يوسف موسى. هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة د. مصطفى لبيب عبد الغني، ج١/ ٥٥، هامش (٩٣) للمترجم).

(٣) نقلاً عن هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج٢/ ٧٨٠.

(٤) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص١٥١ ـ ١٥٤.

ومن علمائهم اللاحقين من قال بأنه لا وجود لحرية إرادة مطلقاً كاسبينوزا (١٠٩٩هـ)، الذي يرى أن الأعمال الإنسانية مثل جميع ظواهر الكون، تُنتَج وتُستنبَط بالضرورة المنطقية نفسها التي يُستنتج بها من جوهر المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين[١].

ولهذا يُعدُّ القول بحرية الإرادة في الفكر اليهودي هو القول الأغلب، وإن لم يكن هو القول الأوحد. ومن الأدلة على ذلك:

ـ ورد في التثنية من قول الرب: «انظر، قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير والموت والشر... فإن انصرف قلبك ولم تسمع... فاختر الحياة لكي تحيا أنت ونسلك» (تثنية ١٥: ٣٠ ـ ١٨)، ولهذا ورد في التقاليد الربانية: «كل شي مقدور في السماء ماعدا الخوف من السماء». وفي الجامعة: «في يوم الخير كن بخير، وفي يوم الشر اعتبر. إن الله جعل هذا مع ذاك؛ لكيلا يجد الإنسان شيئاً بعده» (الجامعة ٧: ١٤)، والعبارة الأخيرة كما ذكر الأحبار تشير إلى الجنة والنار، وأن المسافة بينهما إنما هي بعرض الكف[٢].

ـ وكثرة امتحان الرب لشعبه في فترة التيه وما بعدها، وتصريحه بذلك في أماكن كثيرة؛ لهو دليل أكيد على أنهم كانوا أحراراً في فعل ما يشاؤون، وقد ورد في ذلك:

---

(١) نقلاً عن د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص١٨١. وانظر: سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، د. ت، ص١٤٩ ـ ١٥٨.

(٢) نقلاً عن هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج٢/ ٧٦٦ ـ ٧٦٧.

* جعل الرب الماء مراً ليمتحن شعبه بعد خروجه: «فأراه الرب شجرة فطرحها في الماء، فصار الماء عذباً، هناك وضع له فريضة وحكماً، وهناك امتحنه» (خروج ١٥ : ٢٥).

* كما امتحنهم بطعامهم: «ها أنا أُمطر لكم خبزاً من السماء، فيخرج الشعب ويلتقطون حاجة اليوم بيومها؛ لكي أمتحنهم، أيسلكون في ناموسي أم لا» (خروج ١٦ : ٤).

* وتكرر ذلك في التثنية: «وتذكر كل الطرق التي فيها: سار بك الرب إلهك هذه الأربعين سنة في القفر؛ لكي يُذلك ويجربك ليعرف ما في قلبك: أتحفظ وصاياه أم لا؟» (تثنية ٨: ٢).

* وكذا في النفي: «هاأنذا أنفيهم وأمتحنهم» (إرميا ٩ : ٧)[1].

ـ ومما يؤكد حرية الاختيار في العهد القديم ـ كما ذكر Millar Burrows ـ أن اليهود اختاروا تطبيق حكم الله بأنفسهم، بعد أن نزل إليهم موسى عليه السلام من جبل سيناء بالشريعة: «فأجاب جميع الشعب وقالوا: كل ما تكلم به الرب نفعل» (خروج ١٩ : ٨؛ ٢٤ : ٣).

ولم يمنع ذلك من إعادة تأكيد الرب على إلزامهم في حالات الضرورة، كما في (تثنية ٢٧: ١١ ـ ٢٦): «وأوصى موسى الشعب قائلاً: . . . ملعون من يستخف بأبيه أو أمه. . . ملعون من يأخذ رشوة. . .».

كما أن حرية الاختيار لا يعطلها وجود بعض المشكلات في الكتاب، كرأي إرميا في القلب أنه أنجس شيء، ولا يملك مقاومة الشر. . . (إرميا ١٧: ٩)؛ لأن

---

(١) انظر: J. M. Powis Smith, The moral life of of the Hebrews, p127 .

كلام إرميا كما ذكر Millar Burrows لا يؤسس عقيدة(١).

وقد تمَّ الرد على آراء إرميا ومناقشتها عند الحديث عن الإرادة، كما أتفقُ مع Millar أن مجرد موافقة الشعب اليهودي على تطبيق الشريعة لا يمنع من إعادة تذكيرهم بعد ذلك، وأن موافقتهم حينها لا تعني البتة ثباتهم على الحق بعد ذلك.

وقد نقل Lazarus عن Abodah Zarah كيفية أخرى في تسلُّم الشعب اليهودي للشريعة حيث: «قَلَبَ الله جبل سيناء كالطاسة أو السلة على الحشد الإسرائيلي، وقال: إذا قبلوا القانون كان حسناً، وإن لم يقبلوا فسيلاقون حتفهم هنا».

وقد فهم Lazarus الأمر على أنه تعبير مجازي عن أهمية الأخلاق وضرورتها لاستقرار العالم؛ فكما أن اقتلاع الجبل يسبب فوضى وعدم نظام في العالم الطبيعي المادي، فكذلك عدم تمسك الشعب اليهودي بالأخلاق يؤدي إلى فوضى واضطراب في عالم البشر(٢).

ولكن يلاحَظ من جهة أخرى: أن ما نقله Lazarus عن الصورة التي قبِل فيها الشعب اليهودي الشريعة، هي أقرب للحقيقة التي يُثبتها القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَـٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[الأعراف: ١٧١].

---

(١) انظر: Essays in old testament ethics, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus, by Millar Burrows, p228_231.

(٢) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism..., p159_160. والعبارة المنقولة عن Abodah Zarah: «God inverted Mount Sinai like a bowl or a basket over the congregation of Israel, and said: If they accept the Law, well and good; if not they shall find their grave here» 2b and 3.

وقد ذكر المفسرون أحاديث طويلة تفسر هذه الحادثة، وتبين أنه تعالى رفع الجبل فوق رؤوسهم لكثرة مراجعتهم لموسى عليه السلام، وترددهم حتى في مجرد لفظ القبول لشرائعهم، فلما أصبح الجبل فوق رؤوسهم خافوا وسجدوا، وتم الأمر[١].

ولكن لم يدم هذا القبول عند أكثرهم إلا قليلاً، إذ قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱسْمَعُوا۟ۖ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾[البقرة: ٩٣]، فلم يشكِّل رفع الجبل فوق رؤوسهم إجباراً لهم أو سلباً لإرادتهم العاصية؛ لأنهم عادوا بعدها إلى العصيان، وإنما كانت لحظة أُكرهوا فيها على قبول الشريعة لإتمام الإيمان الذي اختاروه بإرادتهم منذ اتبعوا موسى عليه السلام في مصر، ثم أنقذهم الله بمعجزة عبور اليم، ومما يدل على ذلك أن يشوع ابن نون عاد يُخيِّر الجيل الثاني باتباع الشريعة قبل موته، فقال: «أنتم شهود على أنفسكم أنكم قد اخترتم لأنفسكم الرب لتعبدوه، فقالوا: نحن شهود. . .» (يشوع ٢٤: ٢٢).

ـ كما تضمَّن سفر حكمة يسوع بن سيراخ ـ وهو من الأسفار المنحولة[٢] ـ عبارات صريحة جداً في الحرية، فقد جاء فيه: «الذي يخشى الرب يصنع الخير، والذي يعرف الشريعة يتبناها . . . لا تقل إن ابتعادي عنها من قبل الرب؛ لأنه يتوجب

---

(١) انظر تفسير الآية عند ابن جرير الطبري، وابن كثير.

(٢) أسفار الأبوكريفا، أو الأسفار المنحولة لا تقدسها معظم طوائف اليهود، وهي مع ذلك تحمل فكرهم، وتُنسب إليهم. ثم إن التقديس يعود للإيمان، ولهذا فلا فرق عند غير اليهودي بين هذه الكتب؛ لأنهم لا يرفضونها لأسباب جوهرية (انظر: د. سهيل زكّار، المحذوف من التوراة كاملاً، ص٥).

عليك ألا تقترف الأشياء التي يكرهها، لا تقل هو سبب اقترافي للخطأ؛ لأنه لا يحتاج إلى إنسان خاطئ... هو نفسه صنع الإنسان من البداية، وتركه في يد مشورته... وهو لم يأمر أي إنسان أن يكون شريراً، ولم يرخِّص لأي إنسان أن يذنب...» (يسوع بن سيراخ ١٥ : ١، ١١ ـ ١٢، ١٤، ٢٠)[1].

فقد بان لليهود من خلال المنقول والمعقول القول بحرية الاختيار؛ لأنه لا معنى للأمر أو النهي، وللثواب أو العقاب بوجود الإجبار، ولكانت العقوبة للمسيء ظلماً[2].

ثم إن القدرة على المخالفة وارتكاب الأخطاء دليلٌ على الحرية عندهم؛ لأن البشر وإن كانت لديهم القدرة على تحصيل الاختيارات الصائبة، فهم ليسوا إلهيين، ويخطئون أحياناً[3]، ومع ذلك فهم مطالبون بأن يكونوا شعب الله كما في (خروج ٩ : ١)، ولهم الخيار كاملاً في إنجاز ذلك من عدمه[4].

وقد تساءل سعديا الفيومي: هل يكون في عالمه تعالى مالا يستحسنه أو يرضاه؟ يقصد بذلك ما يرتكبه البشر من مخالفات، وأجاب بأن عدم الرضا أو عدم الإرادة تُنسب للإنسان، أما الله ﷻ فلا يُنسب له شيء من ذلك؛ لأنها أعراض، فليس بمنكَرٍ أن يكون في عالمه تعالى ما نكرهه نحن[5].

وكما أن حرية الاختيار ـ كما أثبتها القرآن الكريم ـ لا تمنع المرء من طلب

---

(١) م. س، ص٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٢) سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص١٥٢.

(٣) انظر: Douglas A. Knight, Old Testament Ethics, an Article, p55.

(٤) انظر: Wikipedia, the free encyclopedia, Ethics in the Hebrew Bible.

(٥) الأمانات والاعتقادات، ص١٥٤.

الهدى من الله، بل كان ذلك مطلب الأنبياء والصالحين، فكذلك نجد في العهد القديم أن من يتوجه إلى الله يلقى عوناً زائداً، فمثلاً قال جبريل الملاك لدانيال: «لا تخف يا دانيال؛ لأنه من اليوم الأول الذي فيه جعلتَ قلبك للفهم ولإذلال نفسك قدام إلهك، سمع كلامك، وأنا أتيت لأجل كلامك... سلام لك. تشدَّد، تقوَّ» (دانيال ١٠: ١٢، ١٩).

فإذا كان من يتوجه إلى الله تعالى بطلب العون يتحقق له ذلك؛ فإن من ينصرف عن سؤاله تعالى يخسر، دون أن يظهر لذلك أثر من الإكراه على حرية الفعل.

وقد حدث الأمران معاً مع آسا أحد ملوك يهوذا، فهو عندما كان يستعين بالله في حروبه كان ينتصر، وعندما ترك الاستعانة بالله خسر؛ ففي المرة الأولى في حربه ضد الكوشيين لجأ إلى ربه وقال: «أيها الرب! ليس فرقاً عندك أن تساعد الكثيرين، ومن ليس لهم قوة، فساعدنا أيها الرب إلهنا؛ لأننا عليك اتَّكلنا، وباسمك قدمنا»، فانتصرَ كما في (أخبار الأيام الثاني ١٤: ١١ ـ ١٢).

وفي المرة الثانية عندما ترك الاتكال على الله، قال له حناني الرائي: «من أجل أنك استندت على ملك آرام ولم تستند على الرب إلهك؛ لذلك قد نجا جيش ملك آرام من يدك».

يقصد أنه استند على قوته، وظن أن جيش الملك آرام أضعف منهم، فدفعه ذلك لترك الاتكال على الله.

ثم ذكَّره حناني الرائي بانتصاره السابق على الكوشيين، ثم قال: «لأن عيني الرب تجولان في كل الأرض؛ ليتشدد مع الذين قلوبهم كاملة نحوه» (أخبار الأيام الثاني ١٦: ٧، ٩).

ولهذا كان طلب العون من الله مأموراً به اليهودي صراحة، قال الرب: «ملعون

الرجل الذي يتَّكل على الإنسان، ويجعل الشر ذراعه، وعن الرب يحيد قلبه. . . مبارك الذي يتَّكل على الرب» (إرميا ١٧ : ٥ ـ ٧). . .

ومع ذلك لم يكن التوجه إلى الله بطلب العون مدعاة إلى ترك الأخذ بالأسباب، فعندما توجه سنحاريب ملك آشور للسيطرة على أورشليم مستخفاً بإله إسرائيل (ملوك ثاني ١٨ : ١٧ ـ ٣٧)، تنبأ النبي إشعياء بخسارته وخلاص أورشليم (ملوك ثاني ١٩ : ٥ ـ ٧)، فما كان من حزقيال ـ ملك أورشليم حينذاك ـ إلا أن توجه إلى الرب بالصلاة والدعاء (١٩ : ١٤ ـ ١٩)، ثم عمل ما بوسعه لتحصين مدينته، وقطع المياه عن العدو، ودعا جميع الشعب إلى الصلاة (أخبار الأيام الثاني ٣٢ : ٣ ـ ٨)، ولم تقف البشارة ولا الدعاء دون أخذه بالأسباب.

ولكن قد يكون الدعاء والتوجه إلى الله الوسيلة الوحيدة لدى المرء عندما يعجز عن تجهيز أسباب مادية، كما فعل عزرا ومن معه عند عودتهم من بابل إلى أورشليم؛ إذ لم يكن لهم من يحرسهم في الطريق، وخجلوا أن يطلبوا ذلك من أرتحشتا ملك بابل آنذاك، فأخلصوا لله الدعاء، فسلموا (عزرا ٨ : ٢١ ـ ٢٣).

وهذا الفهم للنص التوراتي يفسر أسلوب العهد القديم، عندما ينسب الكثير من الأفعال إلى إله إسرائيل بدلاً من نسبتها إلى أصحابها، ومن ذلك: قول موسى لقومه: «فقلت لكم: لا ترهبوا ولا تخافوا منهم؛ الرب إلهكم السائر أمامكم هو يحارب عنكم حسب كل ما فعل معكم في مصر» (تثنية ١ : ٢٩ ـ ٣٠)، فهو يشير بذلك إلى العون الإلهي المعنوي والمادي.

والعون المعنوي كقول الرب: «الرب إلهكم يجعل خشيتكم ورعبكم على كل الأرض التي تدوسونها كما كلمكم» (تثنية ١١ : ٢٥)، والعون المادي كما جاء في أحد حروب يشوع: «رماهم الرب بحجارة عظيمة من السماء إلى عزيقة فماتوا،

والذين ماتوا بحجارة البَرَد هم أكثر من الذين قتلهم بنو إسرائيل بالسيف» (يشوع ١٠ : ١١).

وقد ذكر داود عليه السلام وضوح هذا المبدأ لدى جماعة إسرائيل، فقال: «وتعلم هذه الجماعة كلها أنه ليس بسيف ولا برمح يخلص الرب؛ لأن الحرب للرب وهو يدفعكم ليَدنا» (صموئيل الأول ١٧ : ٤٧).

فإذا نُسبت الأفعال المحمودة إلى الله تعالى بالصورة السابقة، فهل نسب العهد القديم أيضاً الإضلال إلى الله؟

سبق أن وضح د. دراز أن عمل المرء يتجلى في أن ينفتح على النور، أو يتحول عنه، وأن الله حين يحكم إرادتنا على هذا النحو، يُجري ذلك على أنه نوع من الإجراء المقابل على فعلنا نحن، وبذلك نُسأل عن اختياراتنا.

وهذا الفهم يفسر عبارات كثيرة وردت في العهد القديم، يشير ظاهرها إلى أن الله هو المتسبب في إضلال عباده، ولكن يوضح السياق أنهم سبق أن تحولوا عن نور الله، فزادهم إضلالاً، ومن ذلك:

ـ مرَّ معنا عند الحديث عن النبي موسى عليه السلام في مصر، أن الرب قسَّى قلب فرعون مراراً[1]، ومن تلك العبارات التي تحمل كلام الرب: «ولكني أشدُد قلبه حتى لا يُطلق الشعب» (خروج ٤: ٢١)، وكذا: «ولكني أُقسي قلب فرعون، وأكثر آياتي وعجائبي في مصر» (خروج ٧: ٣)، و: «فاشتد قلب فرعون فلم يسمع لهما، كما تكلم الرب» (خروج ٧: ١٣) ثم (٧: ٢٢). . .

ولكن وضَّحنا حينها أن الرب قد أمر موسى عليه السلام أولاً بدعوة فرعون

(١) انظر: ص٤٨ من هذا البحث.

لعبادته، ولكن لأن فرعون تحول عن النور الإلهي مراراً؛ أضله الله.

وقد قال موسى عليه السلام ما يدل على استمرار رفض فرعون للهداية عناداً برغم الآيات الكثيرة التي أظهرها الله له: «وأما أنت وعبيدك، فأنا أعلم أنكم لم تخشوا بعد من الرب الإله» (تكوين ٩: ٣٠)؛ وهذا ما يسوِّغ وجود أشباه العبارات السابقة في العهد القديم[1].

ـ ومر معنا أيضاً أن الرب مزَّق مملكة رحبعام بن سليمان، والسبب كما ورد في السفر: «ولم يسمع الملك للشعب؛ لأن السبب كان من قِبل الرب ليقيم كلامه الذي تكلم به الرب» (ملوك أول ١٢: ١ ـ ١٥)، ويقصد صاحب السفر بكلام الرب هنا؛ توعده لسليمان بأن يمزق مملكة ابنه، فهل حمل الربُ رحبعامَ مكرهاً على الإضرار بالشعب ليلفظه الشعب؟

إن الأخذ بهذه العبارة على ظاهرها يلغي القول بحرية الإرادة الإنسانية التي أيّدها معظم اليهود؛ ولهذا: إما أن تُحمل هذه العبارة على علمه تعالى لما سيكون من أمر رحبعام، فيأتي فعل رحبعام موافقاً لما سبق أن ذكره تعالى بعلمه ـ وقد سبق أن وضح سعديا الفيومي منذ أكثر من ألف سنة: أن علمه تعالى بما سيكون لا علاقة له بالإجبار، وإنما يرجع إلى كونه إلهاً قادراً عالماً بما كان وما سيكون[2]ـ، أو تُحمل العبارة على أن رحبعام تحوَّل عن النور الإلهي، فأقام الله كلامه فيه؛ أي: أعانه على ضلاله.

ـ حادثة أخيرة نذكرها في هذه السياق، تؤكد خلط كُتَّاب الأسفار بين علمه

(١) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٣٧.

(٢) الأمانات والاعتقادات، ص١٥٤.

تعالى بما سيكون، وهو أمر لا سوء فيه، ثم تصويرهم بأن الله يزيّن للمرء الفعل السيء ليُنفذ علمه السابق، فيظهر الأمر على أنه إجبار:

فقد ذكر سفر التثنية أن موسى عليه السلام مرَّ على شعوب كثيرة في رحلته في فترة التيه، وكان أمر الرب إليه دائماً بعدم مقاتلة تلك الشعوب، بل كان عليه أن يطلب منهم السماح لشعبه بالمرور عبر أرضهم، وتمَّ ذلك فعلاً عند المرور على بني سعير (٢: ٤ ـ ٨)، وبني موآب (٢: ٩ ـ ١١).

ولكن عندما أراد موسى عليه السلام المرور بأرض سيحون ملك حشبون، أعلمه الرب بأنه سيلقى حرباً (٢: ٢٤ ـ ٢٥)، ومع ذلك أمره بأن يكلم ملك حشبون كما كلَّم الملوك السابقين، بأنه يريد مجرد المرور بأرضه (٢: ٢٦ ـ ٢٩)، ولكن رفضَ ملك حشبون ذلك؛ فكانت الحرب.

والسبب الذي ذكره كاتب السفر هو: «لأن الرب إلهك قسَّى روحه، وقوَّى قلبه لكي يدفعه إلى يدك كما في هذا اليوم» (٢: ٣٠).

إذن: ظاهر الحادثة أن الله قسَّى قلب ملك حشبون؛ ليرفض مرور موسى في أرضه فتكون حرب بينهما، وبهذا يكون فعل ملك حشبون بالرفض جاء بعد فعل الرب بتقسية قلبه، فقد حمله الرب على ذلك، وهذا إجبار.

ولكن: ألا نتساءل لماذا قسَّى الرب قلب ملك حشبون فقط دون قلوب من سبقه من الملوك؟ ولماذا أمر موسى بأن يسأله المرور سلماً، بدلاً من أن يحاربه مباشرةً؟

والإجابة على ذلك تتلخص بأن الأمر على غير ظاهره، فالملك سيحون ـ ملك حشبون ـ اختار بإرادته عدم مرور موسى بأرضه، فجاء فعله موافقاً لعلمه تعالى الذي سبق أن أطلع عليه موسى، وبهذا؛ فإما أن يكون مراد كاتب السفر أن يحيل تصرف

الملك سيحون إلى إرادة الله الخالقة ـ حيث لا يكون في عالمه تعالى ما لا يريده ـ فجاءت عبارته ركيكة في توضيح هذا المعنى، وإما أنه أراد أن يُظهِر الأمر على أنه إجبار من الله، فينسب إليه الظلم، تعالى عن ذلك.

مع العلم أن هذا الأسلوب كثيراً ما نصادفه في العهد القديم، فتُحمل قراءة بعض العبارات منفردةً على إجبار تام، بحيث يبدو الناس اليهود أو غيرهم وكأنهم دُمىً تُنفِّذ الأحداث التي أراد الله مسبقاً أن تنفذ، ولكن قراءة سياق هذه الأحداث، والقيام ببعض المقارنات، يُظهر الأمر على خلاف ذلك. وقد سبق أن تناولنا أمثلة مشابهة[١].

وبهذا يمكن القول: إن العهد القديم تضمَّن القول بحرية الاختيار عند وجود الإرادة، إلا ما أُشكل فيه[٢].

* * *

---

(١) انظر حادثة الملك آخاب وابنه، ص١٦٣.

(٢) بينما ذهب سعديا الفيومي في تسويغ أكثر الشواهد المذكورة أعلاه إلى تأويلها تأويلاً بعيداً؛ لينفي وجود فكرة الإجبار عنها، ومن ذلك أنه فسَّر العبارات التي فيها تقسية القلوب من الله؛ بأنها تقوية للأجسام من الهلاك عند ورود جائحة أو بلاء أو حتى خبر، واستدل بما ورد في (خروج ٩ : ١٥): «فإنه الآن لو كنتُ أمد يدي وأضربك وشعبك بالوباء، لكنتَ تُباد من الأرض»، وليس الأمر تشديداً للقلوب عن قبول الطاعة... كما فسَّر الشواهد التي فيها طلب الهداية من الله كما ورد في (مزمور ١١٩ : ٣٦): «... أمل قلبي إلى شهاداتك لا إلى المكسب» وكذا (مزمور ١٤١ : ٤): «لا تحمل قلبي إلى أمر رديء...» بأن ذلك هو باب المغفرة؛ يعني أنك يا رب إذا غفرت لي فقد استملتني ألا أعود فأعصيك... (انظر: الأمانات والاعتقادات، ص١٦٠ ـ ١٦٣). وكأن سعديا يرى بأن تفسير الشواهد على ظاهرها سيُفهم على أنه إجبار. ولهذا وإن اتفقنا مع سعديا على نفي الإجبار عن تلك الشواهد، فلا نوافقه على منهجه في التأويل.

المبحث الثالث

الجانب الاجتماعي للمسؤولية

كثرة الشروط المقيدة للمسؤولية الأخلاقية والدينية في القرآن الكريم يراد بها مصلحة المكلف، والتخفيف عنه ما أمكن، وهذا منتهى العدل والرحمة، بل منتهى الأخلاقية.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يمتد كذلك إلى الجانب القانوني بحدَّيه المدني والجزائي (العقابي)، بحيث لا تقع أي مسؤولية منهما إلا بشروط خاصة.

بينما تهاوُن العهد القديم في إرساء شروط واضحة للمسؤولية الأخلاقية والدينية، أتبعه كذلك تهاونٌ في تحديد شروط مقيِّدة للمسؤوليات الأخرى كالمدنية والعقابية، فجاء هذا التهاون مسبباً للظلم الشديد.

لذلك فاستكمالاً لمعرفة نظرة كل من الكتابين للجانب الاجتماعي للمسؤولية ـ ولاسيما أن العمل الواحد قد تتداخل فيه المسؤوليات السابقة جميعها ـ نشير باختصار إلى الفروق بينهما.

أوجد القرآن الكريم تشابهاً ملحوظاً بين المسؤولية العقابية والأخلاقية عندما قصر المسؤولية العقابية على الإنسان البالغ السوي عندما يعمل عن قصد ونية[1]، ومع ذلك فقد وضع بعض الفروق بينهما؛ فبالرغم من ارتباط كلٍ من المسؤوليتين السابقتين بعمل الضمير (النية والقصد) من جهة، والعمل الواقعي من جهة أخرى، إلا أن تركيز المسؤولية الأخلاقية على الضمير، والذي يُعدُّ كافياً لإنشاء واقع

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٢٢٢ وما بعدها.

أخلاقي، حتى وإن لم يدعم قراره بالتنفيذ[(١)]، بينما تركز المسؤولية العقابية على العمل الخارجي؛ ولهذا فالعمل البدني المحض لا يمكن أن يُنشئ مسؤولية أخلاقية، والعمل الإرادي لا يُنشئها إلا متجاوباً مع النية، بينما العقوبة تستهدف دائماً العمل الخارجي، بشرط أن يصدر عن بالغ عاقل مريد؛ ولهذا لا عقوبة أبداً في أعمال الصغار والمجانين، كما أنهم غير مسؤولين أخلاقياً ودينياً كما سبق، ولا عقوبة للعاقل الذي ثبت عدم إرادته للفعل، وهذا ثابت بقوله ﷺ: «رُفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر»[(٢)].

وفرق آخر بين نوعي المسؤولية الأخلاقية والعقابية يتعلق بآثارهما، حيث يبرأ المرء من المسؤولية الأخلاقية بمجرد أن يغير الضمير موقفه الخاطئ بالندم والتوبة، بينما يستمر تنفيذ العقوبة في تلك الحال مادام العمل قد أُنجز؛ وهذا ثابت في كل الحدود والتعزيرات ما عدا الحرابة (أو قطع الطريق)؛ لتخصيصها بنص القرآن الكريم، حيث ترفع التوبة حينها المسؤولية العقابية أيضاً، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ

---

(١) قال رسول الله ﷺ: «... فمن همَّ بحسنةٍ فلم يعملْها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو همَّ بها فعملَها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمئة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن همَّ بسيئة فلم يعملْها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو همَّ بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة». متفق عليه عن ابن عباس ﷺ؛ أخرجه البخاري في الرقاق: باب من همَّ بحسنة أو سيئة؛ ومسلم في الإيمان: باب إذا همَّ العبد بحسنة كُتبت وإذا همَّ بسيئة لم تُكتب.

(٢) الحديث سبق تخريجه.

﴿ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٣ ـ ٣٤][(١)].

والغاية من إبقاء العقوبة مراعاة من تضرروا من الفعل المرتكب، ثم الحفاظ على النظام العام في المجتمع وتحقيق العدل والأمن؛ لأن الامتناع عن إقامة العقوبات بعد ثبوتها قد يشجع على ارتكاب المزيد من التجاوزات فيما بعد.

أما المسؤولية المدنية فقد أقرها القرآن الكريم عند وجود عمل إرادي غير مقصود، ويتحقق ذلك في حال الخطأ والغفلة، حيث تتجه الإرادة إلى عمل فتخطئه وتتسبب بعمل آخر، فإذا أحدث هذا العمل ضرراً ما، خضع المكلف حينئذ لتعويض مالي، وأُعفي من العقاب البدني، كما هو الحال في القتل الخطأ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

ولكن يُراعى في هذه الحال أن يُجمع التعويض الذي سيُعطى لأهل المقتول من عاقلة القاتل الخطأ، وهم أهله وعشيرته، تخفيفاً عنه، وإلا تحملت الدولة ذلك من أحد مصارف الزكاة.

وتندرج تحت هذه المسؤولية كل أشكال الإتلاف التي تسببها الماشية في

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٢٢٩ ـ ٢٣٣. وإن ذهب بعض الحنابلة والشافعية إلى أن التوبة تُسقط العقوبة في كل الحدود، قياساً على جريمة الحرابة، وخالفهم جمهور الفقهاء في ذلك. (انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١/ ٣٥٣ ـ ٣٥٥).

أملاك الغير في حال إهمال المالك لها، حيث يُنسب الخطأ له، لقوله ﷺ: «العجْماء جُرحُها جُبار»(١).

وهذا الحكم سبق أن أقره تعالى لأمة موسى عليه السلام، ثم انتقل إلى أمة محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا . . .﴾ [الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩](٢).

وكان حكم سليمان عليه السلام ـ الذي وفقه الله تعالى إليه ـ أن يُعطى الغنم لصاحب الحرث، فيكون له أولادها ومنافعها، وتُعطى الأرض لصاحب الغنم ليصلحها حتى تعود كما كانت، فإذا عاد الحرث كما كان أخذه صاحب الحرث، ورُدت الغنم لصاحبها؛ ولهذا قضى رسول الله ﷺ أن ما تُفسده المواشي بالنهار يكون هدراً؛ لأن على أصحاب البساتين حفظها في النهار، وأما ما تُفسده بالليل، يضمنه أصحابها(٣).

---

(١) الحديث متفق عليه عن أبي هريرة ﷺ، أخرجه البخاري في الديات: باب المعدن جبار والبئر جبار؛ ومسلم في الحدود: باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار. وأخرجه الدارمي في السنن، كتاب الديات، باب العجماء جرحها جُبار.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . . ، ص٢٣٥ ـ ٢٤٠.

(٣) انظر: د. محمد علي البار، الله والأنبياء في التوراة والعهد القديم، ص٣٧٦. وانظر تفسير الآية ٧٨ من سورة الأنبياء عند ابن كثير، وقضاء الرسول ﷺ رواه الإمام أحمد وأبو داود وابن ماجة عن حرام بن محيصة عن أبيه: «أن ناقةً للبراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدته عليهم، فقضى رسول الله ﷺ على أهل الأموال حفظها بالنهار وعلى أهل المواشى حفظها بالليل». أخرجه أبو داود في البيوع: باب المواشي تُفسد زرع القوم؛ وابن ماجه في الأحكام: باب الحكم فيما أفسدت المواشي، ومالك في الأقضية: باب القضاء في الضواري والحريسة؛ وأحمد في مسنده رقم: ٢٢٥٧٩.

وقد حفظ العهد القديم حكماً مشابهاً فجاء فيه: «إذا رعى إنسان حقلاً أو كرماً، وسرَّح مواشيه فَرَعَتْ في حقل غيره، فمِن أجود حقله ومِن أجود كرمه يعوِّض» (خروج ٢٢: ٥).

فتتفق الأدلة المبسوطة في هذه المسألة في القرآن والعهد القديم على عدم محاسبة الإنسان للبهائم على ما يصدر عنها من أخطاء، وإنما يُكلَّف أصحابها بتعويض مادي، ولا ينقض هذا الحكم ما سبق التسليم به من إقرارٍ لدرجاتٍ من الإدراك لجنس الحيوان، للأسباب الآتية:

أولاً: إن الإنسان لا يعلم حقيقة إدراك الحيوان إلا في الحدود المبيَّنة في القرآن والسنة؛ لأنه لم يُقدَّر على فهمها بشكل مباشر، ولهذا فعليه أن يتقيد بما ورد بهما، ولهذا يُستدل بهذه الأدلة على أن الحيوان لا يفقه من أمور معاشنا شيئاً.

ثانياً: إن سليمان عليه السلام، وهو من سبق الاستدلال على معرفته لمنطق الطير والنمل، وهو من جنَّد الطير بقدرة الله، ومُلِّك محاسبتها؛ هو أيضاً مَن حكم على ما تفسده المواشي بالتعويض المادي[1]، فإذا لم ينقض أحدُ حكميه الآخر ـ وهو الصواب ـ، فلا يجب قياس فعله مع الطير على غيرها، ومن جاء بعده أولى بهذا الحكم.

ثالثاً: وكذا فإن أحاديث الرسول ﷺ الصحيحة جاء فيها عدم محاسبة البهائم على أفعالها من قِبل الإنسان، كما جاء فيها ـ كما سبق ـ وجود القصاص بأمر الله بين البهائم يوم القيامة، وإعمال هذه الأحاديث معاً يقتضي أن أمر البهائم لم يُمَلِّكه الله

---

(١) صحيح أنه حكم في هذه المسألة في زمن أبيه داود عليه السلام قبل أن يملك، لكن هذا الحكم ثابت لا يتغير بدليل حفظه في القرآن، والعمل به في الإسلام. ثم إن داود عليه السلام سبق سليمان في إقدار الله له على فهم بعض المخلوقات، كما في (سورة الأنبياء، آية ٧٩).

للإنسان البتة، إلا بما يمكِّنه من استخدامها في حدود التسخير.

رابعاً: إدراك الحيوان نسبي، والمعلوم منه؛ أنها جميعاً تدرك خالقها، وتسبحه ككل مخلوقاته[1]، وتَعلم النبي المرسل في الأمة؛ بدلالة قول النملة: ﴿. . . لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[النمل: ١٨]، وما روي في السنَّة عن جابر بن عبدالله ﷺ قال: أقبلنا مع رسول الله ﷺ حتى دفعنا إلى حائط في بني النجار، فإذا فيه جملٌ لا يدخل الحائط أحدٌ إلا شدَّ عليه، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فأتاه فدعاه؛ فجاء واضعاً مشفره على الأرض حتى برك بين يديه، فقال: هاتوا خطاماً؛ فخطمه ودفعه إلى صاحبه، ثم التفت فقال: «ما بين السماء إلى الأرض إلا يعلم أني رسول الله ﷺ إلا عاصي الجن والإنس»[2]. . . مما يعني أن إدراك الحيوان ينحصر بمعرفة الدين، وما هو لصيق به فقط، ومن جهة أخرى فهو مفطور على أسلوب معين في الحياة بحسب نوعه.

وأما في **العهد القديم** ـ باستثناء الحكم السابق في الماشية ـ فلا نجد شروطاً مستقرة للمسؤولية العقابية، كما سبق أن تناقضت فيه بعض الشروط المحددة للمسؤولية الأخلاقية والدينية (كالعلم والإرادة)؛ ولهذا نجد في هذا الكتاب معاقبة غير العقلاء كالأطفال ـ كما سبق واستدللنا ـ وكذا البهائم تعاقَب أيضاً؛ ففيه أن الثور الناطح يُرجم إذا قتل أحداً، ولا يؤكَل لحمه، ويكون صاحبه بريئاً إذا لم يعرف أن

---

(١) قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[الإسراء: ٤٤].

(٢) الحديث أخرجه الدارمي في السنن، المقدمة، باب ما أكرم الله به نبيه من إيمان الشجر والبهائم، حديث ١٨؛ ورواه أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب جابر بن عبدالله حديث ١٣٨١٤.

الثور نطَّاح وتكتَّم عليه، وإلا فيُقتل صاحبه كذلك لسكوته عنه، وتفاصيل أخرى مذكورة في (خروج ٢١: ٢٨ ـ ٠٠).

ولو اكتفى الكتاب بذبح الثور هنا لما كان في الأمر مشكلة؛ لأنه من الحيوانات التي تُذبح عادة للأكل، ولكن أن يُعذَّب بالرجم، ففي هذا ظلم شديد.

وكذلك جعل العهد القديم حكم البهيمة التي يضاجعها رجل، أو تقربها امرأة؛ أنها تُقتل.

وأغرب من وجود هذا الحكم، هو وجود المسوِّغ المذكور لذلك؛ إذ يقول الكتاب: «وإذا جعل رجل مضجعه مع بهيمة، فإنه يُقتل، والبهيمة تميتونها، وإذا اقتربت امرأة إلى بهيمة لنزائها، تميت المرأة والبهيمة، إنهما يُقتلان، **دمهما عليهما**» (لاويين ٢٠: ١٥ ـ ١٦). ويُقصد هنا المرأة والبهيمة، فقد سوَّى الكتاب بينهما!...[1].

ومع ذلك فقد تضمَّن العهد القديم بعض الشواهد التي تُظهر رحمةً بالحيوان، ومن ذلك: «إذا رأيت حمار مبغضك واقفاً تحت حمله، وعدلت عن حلِّه، فلا بد أن تحُل محله» (خروج ٢٣: ٥)، وكذا سؤال الملاك لبلعام عن ضربه لأتانه: «لماذا ضربت أتانك» (عدد ٢٢: ٣٢)، وجاء في الأمثال: «الصدِّيق يراعي نفس بهيمته،

---

(١) أما في الفكر الإسلامي فقد اختلف الفقهاء في حكم وطء البهائم على أقوال: لا يُعد هذا الفعل زنا عند الإمامين مالك وأبي حنيفة، ولكنه معصية يعزَّر مرتكبها رجلاً كان أو امرأة، ولا حكم للبهيمة. أما الشافعية والحنابلة فأرجح قوليهما مع المذهب السابق، والقول الآخر يقتضي قتل الواطىء بكراً كان أم ثيباً، وقتل البهيمة كذلك. وبعض المذاهب الأخرى تحرِّم أكل لحم البهيمة فقط، وتقول بذبحها. (انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج٢/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦. د. علي عبد الواحد وافي، المسؤولية والجزاء، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٤هـ، ١٩٤٥م، ص١٦).

أما مراحم الأشرار فقاسية» (١٢ : ١٠). . .

ولكن يرى موسى بن ميمون أن أمثال هذه الأوامر الغاية منها التوجه نحو الإنسان بألا يتخلق بأخلاق القساة، وأما الحيوان فهو غير مقصود لعَينه، ولم يسبق أن حظي بأي اهتمام على لسان أي نبي من أنبياء إسرائيل[١]، بل عندما أراد الرب أن يصف إهماله للبشر، شبههم بالحيوانات، فقد جاء في حبقوق: «وتجعل الناس كسمك البحر، كَدَبَّابَاتٍ لا سلطان لها. تُطلِعُ الكل بشصها، وتصطادهم بشبكتها وتجمعهم في مصيدتها، فلذلك تفرح وتبتهج. . . أفلأجل هذا تفرغ شبكتها، ولا تعفو عن قتل الأمم دائماً» (حبقوق ١ : ١٤ ـ ١٧).

وهو يرى كذلك أن هذا الرأي لا ينقضه رزق الحيوان طعامه؛ لأنه لولا الطعام لهلك النوع، وهو يرى أن رأيه موافق لأرسطو في كل ذلك[٢].

ويُرَدُّ على ابن ميمون بالشواهد المعارضة لرأيه، وما حفظه العهد القديم من حكم سليمان السابق.

ونقطة ثانية نعالجها هنا: أن المسؤولية المدنية في العهد القديم لا تشمل كل حالات خطأ الإرادة[٣] كما هي في القرآن الكريم؛ ففي حال القتل الخطأ لا يأتي التوجيه في العهد القديم إلى التعويض المادي، وإنما بمعاقبة القاتل بعقوبة مخففة مراعاة لخطئه، فلا يؤمر بقتله، ولكن يؤمر بنفيه إلى مدن الملجأ، وهي مدن يحددها

---

(١) ومع ذلك نجد في العهد القديم أن من مسوِّغات الراحة يوم السبت في الوصايا العشر: «وأما اليوم السابع ففيه تستريح؛ لكي يستريح ثورك وحمارك، ويتنفس ابن أمتك والغريب» (خروج ٢٣ : ١٢). فالعبارة صريحة بضرورة الرفق بالحيوان.

(٢) انظر: دلالة الحائرين، ج٣/ ٥٢٨ ـ ٥٣٣.

(٣) ومنها ما سبق توضيحه من أحكام السهو والخطأ، ص٢٣٣ ـ ٢٣٤.

القانون بالنص، ويبقى فيها القاتل إلى أن يموت كاهن المدينة التي نُفي منها، حينئذ يَرفع أمره للقضاء فيسمح له بالعودة لمدينته، فإن خرج من منفاه قبل ذلك حقَّ لولي الدم أن يقتله إذا تمكن منه، كما في (خروج ٢١: ١٢ ـ ١٣، تثنية ١٩: ٤ ـ ١٠، يشوع ٢٠: ١ ـ ٦).

ولكن ما الحكمة في أن يبقى القاتل في منفاه حتى يموت الكاهن بدلاً من أن يموت ولي الدم، مادامت رؤيته ستسبب ألماً لولي الدم، أما الكاهن فما يضره من ذلك؟!

هذا التساؤل لا يمكن تفسيره بحسب منطق الشريعة اليهودية، ولكن يمكن تفسيره بموازنته بإرث الشعوب الأخرى؛ فمن معتقدات قبيلة (ناونوما) ـ وهي قبيلة تسكن «السنغال الأعلى» ـ أن مرأى دم القتيل المسفوك يثير غضب الأرض، والآلهة المحلية التي يمثلها الكاهن والذي يُلقَّب بـ (سيد الأرض)، ولا يُطفِىء غضب هؤلاء إلا نفي القاتل بعد أن يقدِّم العديد من القرابين لهم. . . أما أولياء القتيل فلا يحصلون على شيء من تلك الأضحيات في أغلب الأحوال.

أما في المشاجرات العادية التي تسيل أثناءها الدماء دون أن تصل إلى حد القتل؛ فإن المعتدَى عليه يشارك المعتدي في تقديم الأضاحي لتهدئة غضب الأرض، والآلهة المحلية ممثلة بالكاهن![1].

إذن: لعل هذا يفسر ارتباط موت الكاهن في العهد القديم بعودة القاتل من منفاه، وكل ذلك بعيد عن الدين الإلهي الصحيح.

أخيراً: فإن ما يمكن استخلاصه من فكرة المسؤولية في العهد القديم، هي

---

(١) انظر: جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، ج١/ ١٤٤.

أن العهد القديم تضمَّن أشكالاً مختلفة للمسؤولية: كالمسؤولية الأخلاقية والدينية والعقابية والمدنية، ولكنه لم يضع حدوداً واضحة للتمييز بين تلك الأنواع، كما أنه أوقع تلك المسؤوليات ـ في أحيان كثيرة ـ دون شروط ثابتة، باستثناء شرطان قويَ الظن بوجودهما لتحقق المسؤولية عموماً، وهما: الطابع الشخصي، وحرية الإرادة.

* * *



الفصل الثالث
الجزاء

* تمهيد :

منذ اللحظة الأولى في الحديث عن المسؤولية تمَّ التنويه إلى ضرورة وجود الجزاء باعتباره ثالث العناصر الأساسية في النظرية الأخلاقية؛ لأن الجزاء هو رد فعل القانون على موقف الأشخاص الخاضعين لهذا القانون[1]، فهو يتلو الأفعال التي استقرت بالمسؤولية ويتعقبها محدداً موقفه منها.

وللجزاء أنواع تعددت بتعدد المسؤوليات، فقد بيَّنا أن الفعل الواحد قد ينشأ عنه أنواع مختلفة من المسؤولية : (أخلاقية ـ دينية ـ اجتماعية)، فكذلك قد يترتب عليه فيما بعد أكثر من جزاء؛ كالجزاء الأخلاقي، والقانوني الشرعي، والديني.

والجزاء الأخلاقي لا يحقق في تطبيقه مفهوم العدل العام؛ لأنه متروك للفاعل من جهة، ويتغير بحسبه كما سيأتي. . . والجزاء القانوني على الرغم من عدالته من حيث الوضع، فقد يحدث في تطبيقه بعض الأخطاء، كما قد لا يُطبَّق أحياناً؛ ولهذا فالجزاء الإلهي الديني هو الأكثر استقراراً والأوفى عدلاً؛ لأنه ينفذه الله تعالى في العاجلة والآجلة، وهو ﷻ عن أن يخطىء أو ينسى، فينال الفاعل بذلك ما يستحق من جزاء، ويستقر العدل الذي هو من أهم الفضائل الأخلاقية.

---

(١) د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٢٤٥.

ولهذا فدراسة أنواع الجزاء المختلفة هو الأَولى في نظرة الأخلاق الدينية، كما بيَّنها القرآن الكريم بوضوح، في حين لم تتضح ملامحها في العهد القديم.

* * *

المبحث الأول
الجزاء الأخلاقي

أبرز ما يميز الجزاء الأخلاقي أنه يستبعد كل فكرة للثواب أو العقاب يمكن أن تؤثر بأي حال في حواسِّ الجسد الإنساني الخارجية، وليس هو الإحساس بالمتعة أو الألم في نظر الإسلام؛ لأن ذلك يعبِّر فقط عن الإيمان ودرجته لقوله ﷺ: «إذا ساءتك سيئتك، وسرَّتك حسنتك فأنت مؤمن»[1].

كما لا يُعد الندم ـ وهو قد يتلو الألم النفسي وقد يرافقه ـ جزاءً أخلاقياً كذلك؛ لأنه من الآثار الطبيعية، وليس جزاءً بالمعنى الحقيقي.

فإذا ما انتقل المرء من مرحلة الندم إلى التوبة[2]، أي: إلى الحالة التي تتخذ

---

(١) الحديث أخرجه أحمد في مسنده، باقي مسند الأنصار من حديث أبي أمامة الباهلي رقم: ٢١١٣٨. وانظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٢٤٩. ويسمي د. مقداد يالجن هذه الحالة الشعورية بالجزاء الوجداني (انظر: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٦٢).

(٢) الأصل أن الندم مرحلة من مراحل التوبة، وهو سابق عليها؛ لأن التوبة هي الندم مع الإقلاع عن المعصية، والعزم على عدم العود إليها. ومع ذلك فقد تُطلَق التوبة على الندم وحده؛ لأنه لا يخلو عن علم أوجبه وأثمره وعن عزم يتبعه، ولهذا قال النبي ﷺ: «الندم توبة». (انظر: د. علي جمعة، سمات العصر، دار الفاروق، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٣٣٨ـ٣٣٩. =

فيها الإرادة موقفاً جديداً مغايراً لموقفها السابق، أو مُصلحاً لما ترتَّب عليه من أخطاء، فهنا نكون أمام جزاء أخلاقي إصلاحي، وقد أوجبه الله تعالى على المؤمنين المخطئين بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا . . .﴾[التحريم: ٨]، والتوبة النصوح هي التي يصحبها عزم شديد على عدم العودة إلى الفعل الخطأ، ومع ذلك فالعودة المحتملة في المستقبل لا تلغيها لقوله تعالى: ﴿. . .وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[الأنفال: ٣٣][(١)].

وهناك نوع آخر للجزاء الأخلاقي في القرآن، هو الجزاء الثوابي والعقابي، الذي يمارس عمله على النفس الإنسانية بشكل تلقائي عقب الفعل المقدَّم؛ فهو يجعل المرء يرتقي مع الفعل الخيِّر، أو يُخسف به مع الفعل الشرير، ويُمثِّل لذلك بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٦]. ولهذا كان لممارسة الفضائل محاسن شتى، وفي ممارسة الرذائل ضياع وتخبط، ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم:

= وانظر: أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥)، إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، ١٣٥٨هـ، ١٩٣٩م، ج٤/ ٣). والحديث أخرجه ابن ماجه في سننه عن عبدالله بن مسعود في الزهد: باب ذكر التوبة؛ وأحمد في مسنده، في مسند عبدالله بن مسعود، رقم: ٣٣٨٧.

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٢٤٦ ـ ٢٥٥. وقد سبقت الإشارة إلى أنه لا يمكن التنبؤ بأفعال المرء في المستقبل، لقوله تعالى: ﴿. . . وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا . . .﴾[لقمان: ٣٤].

ـ الصلاة تؤدي وظيفتين أخلاقيتين، فهي لا تقتصر على كونها: ﴿...تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، ولكن: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ...﴾[العنكبوت: ٤٥]، فهي تجعل الإنسان على اتصال روحي بمنبع الكمالات.

ـ الصدقة تطهر النفس وتزكيها: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا...﴾[التوبة: ١٠٣].

ـ السُّكْر من الرذائل التي تزرع البغض والعداوة بين الناس، وتمنع عن ذكر الله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[المائدة: ٩١].

ـ الكذب منافٍ للإيمان، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِى ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[النحل: ١٠٥]...[1].

هذان هما نوعا الجزاء الأخلاقي في القرآن، ويمكن التأكيد على وجودهما في **العهد القديم** كذلك، ولكن بصفة غير مستمرة، فالتوبة التي صنفها د. دراز جزاءً أخلاقياً إصلاحياً، مدعوٌّ إليها في مواضع كثيرة جداً في العهد القديم، ومع ذلك نبحث عنها أحياناً في بعض المواقف فنجدها غائبة، كأنها لم تعرف طريقها إلى هذا الكتاب.

ومن أمثلة الدعوة إلى التوبة، نقرأ:

ـ «توبوا وارجعوا عن كل معاصيكم... واعملوا لأنفسكم قلباً جديداً وروحاً جديدة. فلماذا تموتون يا بيت إسرائيل؟ لأني لا أُسَرُّ بموت من يموت، يقول السيد الرب» (حزقيال ١٨ : ٣٠ ـ ٣٢).

---

(١) انظر: م. س، ص٢٥٦ ـ ٢٦٠.

ـ وكذا: «ليترك الشرير طريقه، ورجل الإثم أفكاره، ولْيتب إلى الرب فيرحمه، وإلى إلهنا لأنه كثير الغفران» (إشعياء ٧: ٥٥).

ـ ومن دعاء سليمان عليه السلام الذي يدل على إمكان المغفرة بالتوبة: «اسمع تضرُّع عبدك وشعبك إسرائيل، الذين يُصَلُّون في هذا الموضع، واسمع أنت في موضع سكناك من السماء، وإذا سمعت فاغفر... إذا انكسر شعبك إسرائيل... ثم رجعوا إليك... فاسمع أنت من السماء واغفر خطية شعبك...» (ملوك أول ٨: ٣٠ ـ ٥٣).

ـ وفي الأمثال: «من يكتم خطاياه لا ينجح، ومن يقرُّ بها ويتركها يُرحم» (أمثال ١٣: ٢٨)...[1].

كما جاء التصريح بقبول التوبة بعد الدعوة إليها، ومن ذلك:

ـ «تعلَّموا فعل الخير، اطلبوا الحق، أنصفوا المظلوم... إن كانت خطاياكم كالقرمز تبْيَضُّ كالثلج، إن كانت حمراء كالدودي[2] تصير كالصوف» (إشعياء ١: ١٧ ـ ١٨).

ـ «ها إنَّ يد الرب لم تقصر عن أن تخلِّص، ولم تثقل أذنه عن أن تسمع، بل آثامكم صارت فاصلة بينكم وبين إلهكم» (إشعياء ٥٩: ١ ـ ٢).

وقد أقر علماء اليهود المعروفون بوجود التوبة؛ فذكر فيلون الإسكندري أن التوبة قد تكون متأرجحة، وقد تكون نهائية، وهي الممدوحة، ومن نتائجها غفران

---

(١) وانظر أيضاً: (هوشع ١٤: ١ ـ ٧)، (إرميا ٤: ١٤)، (إشعياء ٣١: ٦)...

(٢) الدودي: لون أحمر قرمزي، وهو صبغ يُستخرج من دودة الأرجوان. (نقلاً عن الكتاب المقدس، ملحق بمعجم الكلمات الصعبة، ص٢١).

الذنوب وصفح الإله، وبذلك تُمحى الحياة القديمة، ويعود المرء ليحيا حياة جديدة[1].

ووضح سعديا الفيومي أن شروط التوبة هي: الترك والندم والاستغفار، وألا يعود للذنب، كما ذكر أنه لا توبة لمن أضل قوماً بمذهب سوء، أو فتوى ابتدعها، لقول إشعياء: «. . . لأنه أمرٌ على أمر. . . فرضٌ على فرض. . .» (إشعياء ٢٨ : ١٠)، فلا يمكنه دفع الضرر بعد ذلك.

كما يمنع التوبة وجود ظلامة تحت يد التائب، وهو لا يردها إلى أصحابها[2].

كما بيّن موسى بن ميمون بأنه لا بدَّ من الاعتقاد بالتوبة؛ لأنه لا بدَّ لكل شخص من أن يُخطئ، فإن لم تكن التوبة ممكنة لاستمر المرء في ضلاله، بل ربما زاد في عصيانه، أما مع اعتقاد التوبة فيصلح حاله، ويعود لأحسن حال، وعندما يقول الرب: «ضربتهم فلم يتوجعوا» (إرميا ٥: ٣)؛ فهذا أمرٌ بالعودة إليه تعالى بالدعاء والبكاء والتوبة[3].

هذا المنهج في الدعوة إلى التوبة وقبولها يتعارض مع النصوص التي أشارت إلى أن الرب لا يُبرئ من الذنب بشكل نهائي، كما ورد في سفر الخروج: «الرب إله رحيم رؤوف، بطيء الغضب وكثير الإحسان والوفاء، حافظ الإحسان إلى ألوف، غافر الإثم والمعصية والخطية، ولكنه لن يُبرئ إبراء، مفتقد إثم الآباء في الأبناء. . .» (خروج ٣٤: ٦ ـ ٧).

---

(١) إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار، ص٣٨٣ ـ ٣٨٥.

(٢) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص١٧٧ ـ ١٨٢.

(٣) انظر: دلالة الحائرين، ج٣/ ٦١١ ـ ٦١٢.

وقد تمَّ إضعاف هذه النوعية من النصوص التي تُحمِّل ذنب الآباء للأبناء في العهد القديم[١]، ولكن ذلك لا يلغي وجودها نهائياً، بل تبقى شاهداً على وجود التناقض فيه.

ومن ذلك أيضاً قول الرب في غضبه على نينوى: «الرب بطيء الغضب وعظيم القدرة، ولكنه لا يبرىء البتة» (ناحوم ٣: ١).

وعندما جاءت النبوءة عن إهلاك أورشليم، دعاهم رب الجنود إلى بكاء ونواح، فابتهجوا وأكلوا وشربوا، قال إشعياء: «فأعلن في أذني رب الجنود: لا يغفرن لكم هذا الإثم حتى تموتوا» (إشعياء ٢٢: ١٢ ـ ١٤).

وأمثال هذه الشواهد تُشكك بوجود التوبة، إلا أنه ينقضها ما يعارضها في هذا الاتجاه، فقد جاء قول الرب: «**لأني لا أخاصم إلى الأبد**، ولا أغضب إلى الدهر، من أجل إثم مَكْسَبِهِ غضبت وضربته، . . . رأيت طرقه وسأشفيه وأقوده» (إشعياء ٥٧: ١٦ ـ ١٨).

وكذا: «ارجعي أيتها العاصية إسرائيل، يقول الرب، لا أُوقع غضبي بكم لأني رؤوف، يقول الرب، **لا أحقد إلى الأبد**. . . ارجعوا أيها البنون العصاة فأشفي عصيانكم» (إرميا ٣: ٢٢، ١٢).

وفي هذا الاتجاه نجد نصاً واضحاً يبيِّن أن العبد عندما يغيِّر فعله من الأحسن إلى الأسوأ، أو العكس، تتغير صفته وجزاؤه كذلك:

«لا يستطيع البار أن يحيا ببره في يوم خطيئته، إذا قلتُ للبار: حياة تحيا، فاتَّكلَ هو على بره وأَثم، فبرُّه كله لا يُذكر، بل بإثمه الذي فعله يموت، وإذا قلتُ للشرير: موتاً تموت، فإن رجع عن خطيته وعمل بالحق وبالعدل، إن رد الشرير الرهن

(١) انظر ذلك ص٢١٨ ـ ٢٢١ من البحث.

وعوَّض عن المغتَصب، وسلك في فرائض الحياة بلا عمل إثم، فإنه حياة يحيا. . .» (حزقيال ٣٣: ١٣ ـ ١٦)[1].

فلا صاحب الأفعال الحسنة إذا بدَّل طريقه واتَّكل على تلك الأفعال، يمكنه أن ينجو من المحاسبة على أعماله السيئة فيما بعد، ولا المخطئ يلتصق به إثمه إذا بدَّل سوءه بحسن، وأعاد حقوق العباد.

وإعادة حقوق العباد شرط ضروري في صحة التوبة، كما سبق وذكر سعديا، وقد جاء اشتراط ذلك في مواضع أخرى، مثل: «وكلَّم الرب موسى قائلاً: إذا أخطأ أحدٌ وخان خيانة بالرب، وجحد صاحبه وديعة أو أمانة أو مسلوباً، أو اغتصب من صاحبه، . . . فإذا أخطا وأذنب، يرد المسلوب الذي سلبه، أو المغتصَب الذي اغتصبه أو. . . ويأتي إلى الرب بذبيحة لإثمه. . . فيصفح عنه في الشيء من كل ما فعله مذنباً به» (لاويين ٦: ١ ـ ٧).

فإذا كانت الموازنات السابقة قد عزَّزت القول بوجود مفهوم التوبة في أسفار العهد القديم، فيجب رفض النصوص المعارضة، كحادثة غضب الرب على شاول عندما لم يُهلك خيار غنم العماليق متجاهلاً الأمر الإلهي، مع أنه قد ذُكر في الحادثة نفسها أن شاول ندم واستغفر، ولكن بلا جدوى، كما في (صموئيل الأول ١٥: ٢٤ ـ ٢٥).

وكذا في حادثة غضب الله على (رجل الله)، الذي ذهب إلى بيت إيل منذراً، نجد غياب معنى التوبة نهائياً، وكأن خطأ (رجل الله) غير المقصود لا غفران له[2].

---

(١) وانظر: سفر حزقيال ١٨: ٢١ ـ ٢٤.

(٢) ذُكرت هذه الأحداث ص٢٤٣ ـ ٢٤٤ من هذا البحث.

فإذا كانت التوبة منهجاً فلا ينبغي أن تظهر ثم تختفي، أو تختفي ثم تظهر؛ ولأنها كذلك فيجب رفض تجاهل العهد القديم لكل مناسبة يجدر فيها ذكرها، كتوبة آدم عليه السلام بعد أكله من الشجرة؛ حيث يذكر العهد القديم أن آدم عليه السلام كان منهياً عن الأكل من شجرة المعرفة(١)، ثم عصى وأكل، وفي الحال انهالت العقوبات عليه وعلى زوجه حواء لمشاركتها في ذلك، كما في (تكوين ٣: ١٤ ـ ٢٤)، دون أدنى توقف مع موقفه عليه السلام بعد ارتكابه لذلك الخطأ.

ولا يُظن أن ذلك يرجع إلى أن مفهوم التوبة لم يكن قد شُرع بعدُ في تلك الحقبة المبكرة من الزمن؛ لأن القرآن الكريم ـ التنزيل المحفوظ ـ أفادنا أن منهج الله ﷻ منذ تلك الحادثة أن العاصي إذا ندم واستغفر تُقبل توبته، وهو بالضبط ما حفظته مرويات الأجادا(٢)، ولكن العهد القديم كان من جملة أخطائه أنه أخفى

---

(١) يذكر العهد القديم أن الرب خلق في الجنة شجرتين مختلفتين عن بقية الشجر، هما: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر (تكوين ٢: ٩)، ثم نهى آدم عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشر (تكوين ٢: ١٧). وبعد أن أكل منها آدم وزوجه، وصارا عارفين للخير والشر (تكوين ٣: ٥)؛ خاف الرب [معاذ الله] بعد حصولهم على المعرفة، أن يمدا أيديهما ليأكلا من شجرة الحياة أيضاً، فيأكلا ويحيا إلى الأبد، فأخرجهما لذلك من الجنة (تكوين ٣: ٢٢ ـ ٢٣). بينما يذكر القرآن الكريم أن الشيطان هو الذي وصف الشجرة المنهي عنها بأنها تسبب الخلود ودوام الملك، إذ قال: ﴿... مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾[الأعراف: ٢٠]، وكذا: ﴿... قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾[طه: ١٢٠]، ثم بان كذبه لأنهما لم يخلدا بعد الأكل من الشجرة.

(٢) ففي القرآن الكريم، قال تعالى في آدم عليه السلام: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢]، وقال على لسان آدم وزوجه عليهما السلام، في موضع آخر: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[الأعراف: ٢٣]، وفي (سورة البقرة، آية ٣٧): ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾. وكذلك ورد في تراث =

توبة آدم عليه السلام رغم أهميتها البالغة[١]؛ هذه الأهمية التي تتبدى مع تطور أثر ذلك الخطأ فيما بعد، كما يرد في أسفار الأبوكريفا أحياناً[٢]، ومع الفكر المسيحي الذي يليه، حتى أصبح آدم عليه السلام مسؤولاً عن وجود الموت، وسبباً لتضحية المسيح عليه السلام بنفسه لإنقاذ البشرية[٣]. مع أن الإشارة إلى توبة آدم عليه السلام كانت ستُغني عن كل هذه التبعات.

فآدم عليه السلام تاب ـ كما ورد في القرآن الكريم ـ وقُبلت توبته، أما خروجه من الجنة فلم يكن على سبيل العقوبة، وقد كان القرآن الكريم واضحاً في ذلك عندما رتب الهبوط من الجنة على فعل الأكل، ثم أشار إلى توبة آدم وقبولها، ثم عاد ليُثبت قرار إخراجه من الجنة، قال تعالى: ﴿. . . وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ . . . ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ . . . ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا . . .﴾[البقرة: ٣٦ـ٣٨].

وأما العلة في ترتيب الهبوط من الجنة على فعل الأكل؛ فهو لتغيُّر حدث لآدم

= اليهود الأجادا: أن الله خلق التوبة منذ القدم قبل خلق العالم نفسه؛ لتكون فيما بعد فرصة للمخطئين لتقويم سلوكهم. (انظر: لويس جنزبرغ، قصص اليهود، ص٥١).

(١) بينما في مرويات الأجادا فتأتي توبة آدم وحواء بعد خروجهما من الجنة، أما قبل ذلك فقد حاولا التنصل من فعلتهما، وعندما لم ينجحا بذلك، وأُخرجا من الجنة؛ تألما من مشقة الحياة على الأرض، فندما وتابا. ولكن لم يُمنحا فرصة العودة إلى الجنة بعدها، إلا بعد الموت. (انظر: لويس جنزبرغ، قصص اليهود، ص١٠١ ـ ١١٣).

(٢) ففي الحديث عن آدم عليه السلام في سفر إيسدارس٢، يرد: «وألهمته أن يتبع طريقك، ولكنه تجاوز وضلَّ، ففي الحال وضعت صفة الموت فيه وفي ذريته» (٣: ٧). وفي سفر حكمة سليمان: «لأن الرب لم يخلق الموت، وليس له أي متعة في تدمير الأحياء» (١ : ١٣). (د. سهيل زكار، المحذوف من التوراة كاملاً، ص٢٠٢، ٣٣٢).

(٣) وقد سبق أن أشرنا أن التوجه لهذا النهج من التفكير بدأ مع (إشعياء ٥٣) من أسفار العهد القديم، ليتنقل بعد ذلك إلى أسفار العهد الجديد. انظر ص ٢٢٩ من البحث.

وزوجته مباشـرة بعد الأكل، يُفهم من قوله تعالى: ﴿. . . فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ . . .﴾[الأعراف: ٢٢]، وقد كانـا مسـتورين قبل ذلك بكيفية ما: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا . . .﴾[الأعراف: ٢٧]، ولم ينزع الشيطان ذلك اللباس بنفسـه، وإنما بتحريضهما على الأكل من الشـجرة: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا . . .﴾[الأعراف: ٢٠].

فالسوءة قد ووريت عن آدم وزوجه؛ إما بلباس كما هو ظاهر من الآية السابقة: (الأعراف، ٢٧)، أو بجـهلهما لصفة السوءة ووظيفتها، ويُستنبط ذلك من وصف القرآن لحياتهما في الجنة، قال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾[طه: ١١٨ ـ ١١٩]، فـهما قد لا يجـوعان ولا يظـمأان لتوفر الأكل والشـرب دائماً، أو لأن الأكل والشـرب كان على سبيل المتـعة واللذة لا للجوع والعطش، وهذا شبيه بوصف حياة أهل الجنة بعد الموت[1]، وبالتالي هما لا يتعريان لعدم الحاجة إلى التغوط، وكذا لعدم الحاجة إلى التناسل، مع وجود الآلة لذلك، ولكنها على الأرجح مغطاة بطبقة من الجلد مثلاً، ثم حدث تطور بجسديهما فبدت لهما بعد الأكل مباشرة، فالقرآن صريح بأنها بدت بعد أن لم تكن بادية.

وبعيدٌ أن نتصور وجود الآلة ظاهرة ـ مع الجزم بأنها لا تعمل ـ لتأكيد الله ﷻ لآدم وزوجـه أنه يحـفظهما من أن يكونـا عاريين: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ [طه: ١١٨]، وتـصريحـه بأنـهما مسـتورين في مـوضـع آخـر: ﴿يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾ [الأعراف: ٢٧]، ولا يـمكن تـصور وجود لباس من قماش أو غـيره قبل الأكل من

(١) سيأتي ذلك تفصيلاً في المبحث الثالث ص٣١٦، وهذا يرجح أن آدم عليه السلام كان في جنة الخلد قبل نزوله إلى الأرض، والله أعلم.

الشجرة؛ لأن القرآن ذكر أنه بعد أكلهما من الشجرة، وبعد أن بانت السوءة: ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾[الأعراف: ٢٢]، فأوراق الجنة كانت أول لباس خارجي يستعملانه، أما اللباس الأول فقد كان طبقة من الجلد البشري، أو الظفر، أو غير ذلك[١].

أما العهد القديم فقد ذكر أنهما كانا عاريين قبل الأكل، وهما يجهلان معنى السوءة، فلا يخجلان لذلك، فلما أكلا من شجرة معرفة الخير والشر، تفتحت عيونهما على الحقيقة، فعلما أنهما عاريين، فخاطا من أوراق التين مآزر، كما في (تكوين ٣: ٤ ـ ٧).

ولكن الله ﷻ أكرم من أن يتركهما عاريين أمام الملائكة والجن، ثم إذا علما بذلك اختارا بنفسيهما ستر أنفسهما، ولم يعلمهما ذلك ابتداءً، وهو الذي خلقهما على تلك السجية.

وبهذا فقد اتفق الكتابان على عدم تهيئة آدم وحواء للتكاثر في الجنة[٢]، فالجهل

---

(١) ذكر ابن جرير الطبري، في تفسيره للآية ١٢١من سورة طه، أن آدم وحواء كان يستر عوراتهما في الجنة: الظفر. كما رجح المفسرون أن لبس الأقمشة بدأ في الحياة الدنيا لقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾[الأعراف: ٢٦]. بينما جاء في الأجادا اليهودية: [وكانت النتيجة الأولى للعصيان أنهما أصبحا عريانين؛ إذ كان جسداهما قبل العصيان تغطيهما جلود شنة، ويحيطهما غمام المجد، ومن هنا فقد سقط عنهما هذا المجد فور ارتكابهما للمعصية، ووقفا عريانين يملؤهما الخزي]. (لويس جنزبرغ، قصص اليهود، ص١٠٠).

(٢) وقد جاء في نسخة للتوراة تُنشر محققة لأول مرة، وهي تتضمن تفسيراً مرفقاً بها، الآتي: أن الله عندما خلق الذكر والأنثى وباركهما بقوله: «انميا وأكثرا، وأمليا الأرض...» أراد أن تسبق هذه البركة معصيتهما: [حتى إذا عصيا لا يمكنه أن يباركهما، حينئذ تكون بركة =

بوجود السوءة، أو إخفاؤها؛ يعني عدم إعمالها بالنتيجة، فعندما تغيرا في هذه الصفة كان خروجهما من الجنة ليعيشا في مكان يتناسب مع هذا التغير.

ولم يكن ذلك خافياً عليهما في القرآن الكريم، فعندما جاء تحذير الله ﷻ لهما من الشيطان، قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَـٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾[طه: ١١٧]، وعندما أمرهما بعدم الاقتراب من الشجرة، قال تعالى: ﴿. . . وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[الأعراف: ١٩] لأنفسكما بالمعصية والخروج من ذلك النعيم، ويتأكد ذلك من قولهما بعد الأكل منها: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا . . .﴾[الأعراف: ٢٣]. ولكن لم يكن بدٌّ بعد ذلك التغير[1] من سكنى الأرض وإعمارها بالكدِّ والتعب والإنجاب. . . وكل ألوان الشقاء الذي نعهده فيها.

والعهد القديم بدوره ذكر الأسلوب الجديد للحياة على الأرض، مع فارق وحيد، وهو أنه صوَّر الأمر على سبيل العقوبة، فقد جاء فيه: «فقال الرب الإله للحية: لأنك فعلت هذا، ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية، على بطنك تسعَين، وتراباً تأكلين كل أيام حياتك[2]. . . وقال للمرأة: تكثيراً أكثر

= التناسل قد تقدمت، فيتناسلان]. (انظر: د. سهيل زكار، **التوراة** ترجمة عربية عمرها أكثر من ألف عام، دار قتيبة، دمشق، وبيروت، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، ص١٠٥ ـ ١٠٦). إذاً التناسل مقدر للحياة على الأرض فقط.

(١) تصوير الأمر على هذا الشكل لا يتعارض مع اليقين بأنه تعالى كان يعلم بأن آدم سيسكن الأرض من قبل أن يخلقه، لقوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً . . .﴾[البقرة: ٣٠]، ولكنه تعالى لم يجبره على الأكل من الشجرة، بل نهاه عن الأكل منها، ولكنه تعالى كان يعلم أن آدم كان سيعصيه في ذلك.

(٢) الحية هي التي نُسب إليها فعل الإغواء في العهد القديم، وقد سبق مناقشة ذلك ص٢٠٠ من البحث.

أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولاداً، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وقال لآدم: . . . ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك، وشوكاً وحسكاً تُنبت لك، وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أُخذت منها؛ لأنك تراب، وإلى التراب تعود» (تكوين ٣: ١٤ ـ ١٩).

ولكن إذا ترجح لدنيا ـ بحسب التحليل السابق ـ أن خروج آدم وحواء من الجنة لم يكن على سبيل العقوبة؛ فنستنتج محو توبتهما من التوراة الحالية، مع أن ذكرها كان سيستقيم مع ذكر تشريعها بعد ذلك؛ لأن في هذا توحيداً للمنهج، وإبعاداً لصفة التناقض عن العهد القديم الحالي.

وكذا: فإن الاستنتاج السابق يُضعف كذلك فكرة حتمية الخطيئة واستمراريتها التي نادى بها إرميا وحزقيال في الأسفار المنسوبة إليهما[1]، وإذا كانا لم يربطا تلك الفكرة بخطأ آدم عليه السلام بشكل مباشر؛ إلا أن قولهما يرتبط بالفكر نفسه الذي اعتبر خطأ آدم هو أول خطوة في تاريخ الخطيئة.

وإذا كان العقل والشرع لا يمنعان تصور إمكان خطأ كل إنسان، كما قال سليمان عليه السلام فيما نسب إليه: «لأنه ليس إنسان لا يخطئ» (ملوك أول ٤٦ : ٨)؛ فإن الشرع لم يمنع كذلك أن تمحو التوبة والاستغفار ذلك الخطأ حتى كأنه لم يكن.

وحزقيال رغم قوله بسيطرة الخطيئة ،إلا أنه صرَّح بإمكانية التوبة وجدواها[2]، مما يعني أنه يناقض نفسه حين يرى سيطرة الخطيئة[3].

---

(١) انظر: ص٢٢٤ ـ ٢٢٥ من البحث.

(٢) وردت الشواهد الدالة على ذلك ص٢٧٨ ـ ٢٧٩ من البحث.

(٣) هذا بالإضافة للمتناقضات الأخرى التي سبق الإشارة إليها في سفره، في الفصل السابق.

وإذا كان التوفيق بين قوليه يكون بِافتراض أن بعض أفراد الشعب اليهودي لم يختاروا التوبة بإرادتهم ـ لتحقيق الخلاص ـ، فبقوا تحت وطأة الخطيئة . . . ولكن هل يُعقل تعميم هذا الافتراض على كل أفراد الشعب اليهودي، حتى أصبح الخلاص بالنسبة لهم بمثابة منحة إلهية(١)، ليس لهم فيه مشاركة؟!(٢).

هذا التساؤل المستبعَد هو ما سلَّم به كاوفمان عندما ذكر أن ميخا أيضاً لا يذكر شيئاً عن توبة الشعب في حديثه عن الخلاص، مما يجعل الخلاص فعلاً إلهياً خالصاً دالاً على رعاية الرب ونعمته(٣).

فعلاوة على استبعاد هذا الفكر، فإنه يمكن الاستدلال على وجود التوبة في فكر ميخا من خلال ربط أقواله المختلفة؛ فقد أشار في سفره إلى أن الرب يغضب لوجود الذنوب، فيعاقب عليها، كما في (٣: ١١ ـ ١٢)، وهو يوضح من جهة أخرى أن أقوال الرب صالحة لمن يسلك باستقامة (٧: ٢)، وأن ما هو صالح لديه أن يصنع

---

(١) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢٨٠.

(٢) إرميا بدوره ناقض نفسه عندما وضَّح أن الرب فرَّق بين المسبيين ولم يعاملهم معاملة واحدة، فالبعض كان السبي في حقه عقوبة خالصة، وللبعض الآخر عقوبة بغاية الإصلاح، وقد تمَّ صلاحهم بالفعل، وبالتالي لم يكن خلاصهم بلا توبة، وإليك نصه: «. . .كهذا التين الجيد أنظر إلى سبي يهوذا. . . وأجعل عيني عليهم للخير، وأُرجعهم إلى هذه الأرض. . . وأُعطيهم قلباً ليعرفوني أني أنا الرب، فيكونوا لي شعباً وأنا أكون لهم إلهاً؛ لأنهم يرجعون إليَّ بكل قلبهم» (٢٤: ٥ ـ ٧)، «وكالتين الرديء. . . هكذا أجعل صدقيا ملك يهوذا ورؤساءه وبقية أورشليم الباقية في هذه الأرض. . . وأُسلمهم للقلق والشر في جميع ممالك الأرض. . . وأُرسل عليهم السيف والجوع والوباء حتى يفنوا عن وجه الأرض التي أعطيتهم وآباءهم إياها» (٢٤: ٨ ـ ١٠).

(٣) نقلاً عن: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢١٧.

المرء الحق، ويحب الرحمة، ويسلك متواضعاً لله (ميخا ٨ : ٦).

فإذا لم تكن العقوبة الواردة في السفر بغاية التطهير من الذنوب لإعطاء فرصة ثانية للاستقامة؛ تصبح بلا معنى، مع أن الرب وضح أنه يعاقب بعد محاكمة عادلة: «اسمعي خصومة الرب أيتها الجبال. . . فإن للرب خصومة مع شعبه وهو يحاكم إسرائيل» (ميخا ٦ : ١ ـ ٢)، فتأتي العقوبة الواردة لتصفية الحساب.

ومن جهة ثانية: لو استمر الشعب في الانغماس بعصيانه لما كان هناك مسوِّغ للخلاص مادام الصالح عند الرب هو اتباع طريقه، فإذا كان الخلاص بعد ذلك كله لا يستند إلى عودة الشعب إلى حال الصلاح؛ كانت أفعال الله كلها غير مشروطة وبلا غاية، وهذا بخلاف ما يرد في العهد القديم.

أما علماء اليهود فقد اختلفوا في ضرورة التوبة لوجود الخلاص، حيث ذهب البعض إلى ضرورتها مثل الربِّي (أي: الفقيه) إليعازر بن هرقيانوس، ووافقه على ذلك سعديا الفيومي فيما بعد، بينما رأى آخرون أمثال يوشيا بن حنانيا أن الخلاص آت بزمن محدد، حتى ولو بدون توبة الشعب، وقال البعض برأي وسط أمثال الرابي يوشيا بن ليفي، الذي رأى بأن إسرائيل لو عجزت عن إثبات جدارتها بالخلاص؛ فسوف تأتي مبادرة الرب بالخلاص[1].

جملة القول إذن أن العهد القديم قد شرَّع التوبة وحثَّ عليها، وإن لم ترد صراحة في مواضع عديدة، فيمكن الاستدلال على حضورها كمضمون ووظيفة، وأبسط دليل على وجودها هو الدعوة المتكررة من الرب لاتباع طريقه والمحافظة على

---

(١) انظر: د. يحيى زكري محمد إسماعيل، سعيد بن يوسف الفيومي = سعديا جاؤون متكلماً وفيلسوفاً، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور حسن حنفي، ود. محمد خليفة حسن، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٣م، ص٢٥٢ ـ ٢٥٣.

تطبيق وصاياه، وإعطاء الأمل دائماً من جدوى العودة إلى سبله[١]، ولا يُقدم على هذه العودة إلا من أخرج من قلبه حب مخالفة سابقة، وعزم على تصحيح طريقه، وهو المضمون العملي للتوبة.

فإذا كانت التوبة عن فعل سابق جزاءً أخلاقياً إصلاحياً لا يتم إلا بإرادة المكلف، فإن لذاك الفعل قبل ذلك ثمرات مباشرة على النفس الإنسانية إيجابية أو سلبية بحسب طبيعة الفعل حسناً كان أم رديئاً، وهذه الثمرات هي الجزاء الأخلاقي الثوابي أو العقابي، وهي المشار إليها في العهد القديم بشكل قليل نسبياً إذا ما ووزنت بالجزاء المادي الغالب عليه، الذي ستأتي مناقشته تفصيلاً.

والتنبيه إلى وجود الجزاء الأخلاقي في العهد القديم ورد في سفر الأمثال، فقد جاء فيه أن من الفوائد الأخلاقية لاتِّباع سبل الرب في العموم: «أن الرب يعطي حكمة، من فمه المعرفة والفهم. يذخر معونة للمستقيمين. هو مجن[٢] للسالكين بالكمال، لنصر مسالك الحق وحفظ طريق أتقيائه. حينئذ تفهم العدل والحق والاستقامة، كل سبيل صالح» (أمثال ٢ : ٦ ـ ٩).

والحقيقة أن هذا السفر انفرد تقريباً بتوضيح الجزاء الأخلاقي الثوابي الناتج عن ممارسة الفضائل واجتناب الرذائل، والشواهد فيه كثيرة، نذكر بعضاً منها:

---

(١) كما يُستدل لذلك Millar Burrows بما ورد في العهد القديم من قول الرب: «... لعلهم يسمعون ويرجعون كل واحد عن طريقه الشرير» (إرميا ٢٦ : ٣)، وكذا: «... يقول الرب: ارجعوا إليَّ بكل قلوبكم، وبالصوم والبكاء والنوح، ومزقوا قلوبكم لا ثيابكم...» (يوئيل ٢ : ١٢ ـ ١٤). (انظر: Essays in old testament ethics, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus, by Millar Burrows, p237).

(٢) المجن: هو درع يحتمي به المحارب. (الكتاب المقدس، ملحق بمعجم الكلمات الصعبة، ص٣٥).

ـ من فضائل الإنفاق:

«القليل مع مخافة الرب، خير من كنز عظيم مع هم» (١٥ : ١٦).

ـ من فضائل الصدق، وعيوب الكذب:

«شفة الصدق تثبت إلى الأبد، ولسان الكذب إنما هو إلى طرفة العين» (١٩ : ١٢)، و: «خبز الكذب لذيذ للإنسان، ومن بعد يمتلىء فمه حصى» (١٧ : ٢٠)، و: «شاهد الزور لا يبرأ، والمتكلم بالأكاذيب لا ينجو» (٥: ١٩)، وأيضاً: «الملتوي القلب لا يجد خيراً، والمتقلب باللسان يقع في السوء» (٢٠: ١٧).

ـ من فضائل التواضع، وعيوب التكبر:

«قبل الكسر يتكبر قلب الإنسان، وقبل الكرامة التواضع» (١٢ : ١٨)، وكذا: «ثواب التواضع ومخافة الرب، هو غنى وكرامة وحياة» (٤ : ٢٢).

ـ من مفاسد الحسد: «حياة الجسد هدوء القلب، ونخر العظام الحسد» (٣٠: ١٤).

ـ من مساوئ الاحتكار: «محتكر الحنطة يلعنه الشعب، والبركة على رأس البائع» (١١ : ٢٦).

ـ من جزاء الأمانة: «الرجل الأمين كثير البركات، والمستعجل في الغنى لا يبرأ» (٢٨: ٢٠).

ـ العواقب الأخلاقية لمدمن الخمر: «لمن الويل؟ لمن الشقاوة؟ لمن المخاصمات؟ لمن الكرب؟ لمن الجروح بلا سبب؟ لمن ازمهرار العينين؟ للذين يدمنون الخمر...» (٢٣: ٢٩ ـ ٣٠).

ـ ثـمرة الكلام الطـيب: «الكلام الحسن شهد عسل، حلو للنفس، وشفاء للعظام» (١٦ : ٢٤).

ـ أخيراً: من فضائل الاستقامة عموماً، ومفاسد السوء:

«بيت الأشرار يخرب، وخيمة المستقيمين تزهر» (١٤ : ١١)، و: «أما يضل مخـترعو الشر؟ أما الرحمة والحق فيهديان مخترعي الخير» (١٤ : ٢٢). وكذا: «استقامة المستقيمين تهديهم، واعوجاج الغادرين يخربهم» (١١ : ٣).

أما بقية أسفار العهد القديم فلا يشير أغلبها إلى الجزاء الأخلاقي الثوابي إلا نادراً، كـتفرقة إشعـياء بين الصالحـين والطالحـين: «هوذا عبيدي يفرحون وأنتم تحزنون. هوذا عبيدي يترنمون من طيبة القلب، وأنتم تصرخون من كآبة القلب» (٦٥ : ١٣)... ولكـننا نجد في هذه الأسفار تمجيد طريق المستقيمين، وازدراء السبل المعـوجة، دون ترتيب جـزاءات أخلاقية واضـحة، كقول إرمـيا: «خـزيَ الحكماء، ارتاعوا وأُخذوا، ها قد رفضوا كلمة الرب، فأية حكمة لهم» (٨ : ٩)، وقول هوشع: «قد حرثتم النفاق، حصدتم الإثم، أكلتم ثمر الكذب؛ لأنك وثقت بطرقك، بكثرة أبطالك» (١٠ : ١٣).

فالجزاء الأخلاقي الثوابي والعقابي وإن كان متضمناً تقريباً في أحد أسفار العهد القديم على الخصوص؛ إلا أن في ذلك دلالة على وجود أصول لهذا الفكر في مهد الديانة اليهودية كما جاءت على أيدي أنبيائها وملوكها المبعوثين من قبل الله، خاصة وأن هذا السفر يُنسب لسليمان عليه السلام، وهو معروف عند اليهود بحكمته البالغة، والسفر عبارة عن مجموعة من حِكمه وأمثاله.

* * *

المبحث الثاني

الجزاء القانوني الشرعي

وهو يهتم ـ كما يتضح من تسميته ـ بألوان الجزاء ذات الصبغة القانونية التي يحددها واضع القانون؛ وهو هنا الله ﷻ منزل الكتب السماوية التي يُعنى البحث باستنباط نظرتها الأخلاقية[١]. ولهذا يمكن تسميته بالجزاء الشرعي.

وهذا الجزاء عادة ما ينصبُّ على الجانب العقابي تحديداً، فيُعنى بالجزاءات العقابية المادية المحددة شرعاً، والتي يُترك تطبيقها للبشر فيما بينهم، أما جانبه الثوابي فليس له مكانة تُذكر؛ بمعنى أن من يطبقون القانون الإلهي ويؤدون واجباتهم كاملة، لا يُرتب لأفعالهم جزاءات مادية شرعية محددة، وإنما يقنعون بعيش آمن يحظى بحماية القانون، وقد يتمتعون بدرجة أعلى من التقدير والإطراء بحسب بلائهم، فيشاركون بدور ناشط في توجيه الشؤون العامة في مجتمعهم[٢]، ولكن هذا لا يمنع ـ من جهة أخرى ـ أن ينعموا بجزاء إلهي مادي غير محدد بكمٍ، وليس موكول في تطبيقه إلى البشر، ولكنه في هذه الحال لا يدخل ضمن الجزاء القانوني، وإنما يندرج تحت النوع الثالث من الجزاء؛ وهو الجزاء الإلهي، والذي سيُبحث لاحقاً.

---

(١) قد يكون من المفيد التذكير بأن العهد القديم لا يحتفظ إلا بأقل بالقليل من ذلك الفيض الإلهي.

(٢) د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٢٦١. بينما يسمي د. مقداد يالجن هذا النوع من الجزاء ـ في بحثه ـ بالجزاء الاجتماعي، ويقسمه نوعين: جزاء مادي، وهو العقوبات والمكافآت. وجزاء أدبي كعدم قبول شهادة الفاسق. وكلاهما متضمن في التقسيم أعلاه. (انظر: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧).

والجزاء العقابي المستنبط من القرآن الكريم تصريحاً وتلميحاً ينقسم إلى جزأين[١]:

الأول: مجموعة من الجزاءات حددها الشرع بدقة وصرامة وتسمى (الحدود)، وهي تتكفل بمجازاة عدد قليل من الجرائم، وهي: جريمة الحرابة (أو قطع الطريق)، والسرقة، وشرب الخمر، والزنا، والقذف: (اتهام الآخرين بالزنا افتراءً).

الثاني: ما سوى تلك الجزاءات يُترك لتقدير القاضي، تحت مسمى التعزيرات؛ والتي تتكفل بمجازاة ما هو دون الجرائم السابقة في إيلامها المادي والأخلاقي.

وتتميز الحدود عن التعزيرات ـ علاوة على ما سبق ـ بأنها ذات صبغة مطلقة؛ بمعنى أنه لا يُجدي أن يتنازل المعتدى عليه عن تطبيق العقوبة بعد أن يصل الأمر إلى القضاء، ولكنه لا يُمنع من التكتم على المجرم قبل ذلك، خاصة وأنه يُفترض به أن يعلم هذه السمة للحدود، فقد قال ﷺ: «تعافوا الحدود بينكم، فما بلغني من حد فقد وجب»[٢].

وكل جريمة من جرائم الحدود السابقة تحددها شروط واضحة مستفادة من الكتاب والسنة بشكلٍ يمنع الوقوع بخطأ تجريم من لم يرتكب جرماً منها، وأما جزاءاتها فهي[٣]:

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . . ، ص٢٦٢ وما بعدها.

(٢) الحديث أخرجه النسائي في سننه عن عبدالله بن عمرو في قطع السارق: باب ما يكون حرزاً وما لا يكون، رقم: ٤٨٠٣.

(٣) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . . ، ٢٦٤ ـ ٢٦٦. عبد القادر عودة، =

ـ عقوبة السرقة قطع اليد؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[المائدة: ٣٨].

ـ وعقوبة الحرابة إما القتل أو تقطيع الأيدي والأرجل، وإما النفي، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[المائدة: ٣٣].

ـ وعقوبة الزنا إما الجلد للأبكار، أو الرجم للمتزوجين، لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النور: ٢].

وعقوبة المتزوجين بيَّنها الرسول ﷺ بقوله: «خذوا عني خذوا عني، فقد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالثيب، والبكر بالبكر، الثيب جلد مئة، ثم رجم بالحجارة، والبكر جلد مئة، ثم نفي سنة»[1].

ولأن عقوبة الرجم للمحصن لم ترد في القرآن الكريم؛ فقد أنكرها الخوارج، ولهذا فمذهبهم جلد المحصن كغير المحصن[2].

= التشريع الجنائي الإسلامي، ج١/ ٦٣٤ ـ ٣٥٥. وهو يذكر إلى جانب الحدود السابقة: حد الردة، وحد البغي، وهما موضع خلاف بين علمائنا، انظر كتابه، ج١/ ٦٦١ ـ ٦٦٣.

(١) الحديث أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت في الحدود: باب حد الزنى، رقم: ٣٢٠٠. والترمذي في الحدود عن رسول الله ﷺ: باب ما جاء في الرجم على الثيب، رقم: ١٣٥٤. وأبو داود في الحدود: باب في الرجم، رقم: ٣٨٣٤. وابن ماجه في الحدود: باب حد الزنا، رقم: ٢٥٤٠.

(٢) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١/ ٦٤٠.

ـ وعقوبة القذف بالزنا الجلد ثمانين جلدة، وعدم قبول شهادة القاذف لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[النور: ٤].

ـ وعقوبة شرب الخمر مماثلة لعقوبة القذف، وهي ثابتة باجتهاد الصحابة، وإن ذهب الإمام الشافعي إلى أن حد الخمر أربعون جلدة، مخالفاً بذلك بقية الأئمة[١].

وهذه العقوبات وإن بدت شديدة أو قاسية؛ فذلك لأن الجرائم السابقة عليها تعرِّض النفوس الآمنة للخطر النفسي والبدني البالغين، وتنتهك حرمة أعظم المبادئ الأخلاقية الداعية لحفظ الأعراض، ولهذا كانت شدتها بغاية إقرار العدل من جهة، وللإقلال من وقوع تلك الجرائم من جهة أخرى؛ فمن الناحية العملية كلما كانت العقوبة أشد تنكيلاً قلَّ غالباً تطبيقها[٢].

وأما ما نجده في العصر الحديث من توجه نحو تجنب تقنين أمثال هذه العقوبات، على اعتبار أن ذلك ينسجم أكثر مع مبادئ الرحمة والإنسانية؛ فليس ذلك سوى سوء في تقدير الأمور وفهمها على غير وجهها الصحيح، أولاً لأن الله ﷻ أقدر من خلقه حتماً على تقدير ما هو الأجدى والأنفع لهم، وثانياً لما يُثبته الواقع مراراً من أن انتقام البشر عند تضررهم بأمثال تلك الجرائم يفوق الحدود في شدتها، وعذرهم في ذلك إهمال القوانين الوضعية لتطبيق الشرع الإلهي الشافي لقلوبهم والمهدِّئ لثورة غضبهم. يقول عبد القادر عودة: [ولو أحصينا جرائم القتل التي تقع بسبب الزنا لبلغت نصف جرائم القتل جميعاً][٣].

---

(١) م. س، ج١/ ٦٤٨.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . . ، ص٢٦٦ ـ ٢٦٨.

(٣) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١/ ٦٤٢.

ثـم إن انتـقام البشر بشكـل فردي يسـبب الفوضى وتبادل الانـتقامات التي لا تنتهي، مما يزيد معدل الجريمة، خاصة وأن بعض تلك الجرائم كالزنا والقذف وشرب الخمر ـ في هذه الأيام ـ خرجت عن أن تحدَّد بعقوبات أصلاً، بحجة إقرار الحريات الفردية مادامت لا تؤذي الآخرين بشكل مادي تحديداً، وإن كانت تؤذيهم نفسياً ومعنوياً بشكل واضح.

وأما في **العهد القديم**: فبالرغم من فقده للكثير من أصوله السماوية، إلا أنه يتفق مع القرآن الكريم في تقرير عقوبات صارمة لبعض الجرائم الأخلاقية المذكورة أعلاه، بل يذهب أبعد من ذلك عندما يقرر تلك العقوبات لجرائم أو انتهاكات أخلاقية أخرى، لا نجد مثيلاتها في القرآن الكريم، وأمثلة ذلك:

* إقرار عقوبة القتل على الجرائم التالية:

ـ «من ضـرب إنساناً فمات يُقتل قتلاً» (خروج ٢١ : ١٢)، وتشبه (لاويين ٢٤ : ١٧)، والمقصود هنا القتل العمد؛ لأن القاتل خطأً يُنفى، كما سبق توضيح حكم ذلك في نهاية الفصل السابق.

ـ «من ضـرب أباه أو أمه يُقتل قتلاً» (خروج ٢١: ١٥)، وحتى لو شتمهما كذلك، كما في (خروج ٢١ : ١٧)، و(لاويين ٢٠ : ٩): «كل إنسان سبَّ أباه أو أمه فإنه يُقتل. . .»، فهنا يرجح العهد القديم الطاعة والاحترام الواجبين للوالدين على حياة الإنسان، أما القرآن الكريم وإن وصى بطاعة الوالدين في مواضع كثيرة منه، وحذَّر من يغضبهما[1]، ولكنه لم يشرع حكماً مماثلاً لما ورد في العهد القديم.

---

(١) كقوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[الإسراء: ٢٤]، فقد قرن ﷻ الإحسان للوالدين بالإيمان به، ثم نهى عن الإساءة إليهما، حتى بمجرد التأفف.

ـ وكذا: «من سرق إنساناً وباعه، أو وُجد في يده؛ يُقتل قتلاً» (خروج ٢١: ١٦)، وهذه العقوبة تُظهر مدى حرص العهد القديم على حرية أفراد المجتمع وأمنهم، بحيث سوَّى بين الحرية والحياة.

ـ وعقوبة السحَرَة القتل كذلك: «لا تدع ساحرة تعيش» (خروج ٢٢: ١٨).

ـ **وأخيراً** عقوبة الزنا كما جاءت في معظم النصوص هي القتل، فقد جاء في سفر (اللاويين ١٨) الحكم بالقتل على من يُقدم على علاقة جنسية غير مشروعة، ففيه: «كل من عمل شيئاً من هذه الرجسات؛ تُقطع الأنفس التي تعملها من شعبها» (لاويين ١٨: ٢٩).

وفي (لاويين ٢٠: ١٠ ـ ١٨) ذُكرت الحالات المحرَّمة وأحكامها تفصيلاً، ويعدُّ منها جريمة اللواط (٢٠: ١٣)، واقتراف هذا الفعل مع البهائم (٢٠: ١٥ ـ ١٦)، والحكم بقتل البهائم كذلك، كما سبق.

وقد استُثني من عقوبة القتل؛ الزنا بالفتاة العذراء غير المخطوبة، فهي لا تُقتل، وإنما يُجبر الزاني على الزواج بها، كما ورد في (خروج ٢٢: ١٦): «إذا راود رجلٌ عذراءَ لم تُخطب، فاضْطَجَعَ معها يمهرها لنفسه زوجة»، وهو مشابه لـ(تثنية ٢٢: ٢٨ ـ ٢٩)، ولكنها إن زنت، ثم كتمت الأمر وتزوجت بآخر؛ فتُرجم كما في (تثنية ٢٢: ١٣ ـ ٢١).

* وهذا ينقلنا إلى تحديد الجرائم الأخلاقية التي شُرع فيها الرجم، وهي:

ـ إذا جمع الابن إلى جانب عقوق والديه الإسراف وتعاطي الخمر بكثرة، فإنه يُرجم: «الابن العاق وهو مسرف وسكِّير، يقاضى ويُرجم» (تثنية ٢١: ١٨).

ـ كما جعل العهد القديم عقوبة الإشراك بالله هي الرجم، فقد جاء فيه: «كل

إنسان من بني إسرائيل ومن الغرباء النازلين في إسرائيل أعطى من زرعه لمولك[1] فإنه يُقتل، يرجمه شعب الأرض بالحجارة» (لاويين ٢٠ : ٢).

ـ كما جاءت عقوبة الرجم في حق من وُجِد فيه جان أو تابعة: «وإذا كان في رجل أو إمرأة جان أو تابعة فإنه يُقتل، بالحجارة يرجمونه، دمه عليه» (لاويين ٢٠ : ٢٧)، ولعل المقصود أنهما يعملان بالسحر، ويطلبان ذلك بإرادتهما لما جاء في الكتاب: «لا تلتفتوا إلى الجان ولا تطلبوا التوابع، فتتنجسوا بهم» (لاويين ١٩ : ٣١)؛ ولأنه سبق إقرار عقوبة القتل للسحرة.

* كما وردت عقوبة الإحراق في بعض الحالات:

ـ كزنا ابنة الكاهن: «وإذا تدنست ابنة الكاهن بالزنا، فقد دنست أباها، بالنار تُحرق» (لاويين ٢١ : ٩).

ـ وفي حال ما إذا اتخذ الرجل امرأة وأمها معاً زوجتين له؛ فإنهم يُحرقون جميعاً: «وإذا اتخذ رجل امرأة وأمها فذلك رذيلة، بالنار يحرقونه وإياهما؛ لكي لا يكون رذيلة بينكم» (لاويين ٢٠ : ١٤).

* أما عقوبة السرقة في العهد القديم فهي عقوبة مادية، حيث يُردُّ فيها المسروق مضاعفاً، ولكن إن ضُرب السارق وهو يسرق ليلاً فمات؛ فليس لأوليائه المطالبة بدمه، أما نهاراً فلهم ذلك (خروج ٢٢ : ١ ـ ٤).

* وأما شرب الخمر، فيبدو أنه مباح بشرطين:

الأول: عدم شربها في الأماكن المقدسة، ولاسيما للكهنة الأكثر دخولاً لهذه الأماكن، كما ورد في سفر اللاويين: «وكلم الرب هارون قائلاً: خمراً ومسكراً

---

(١) سبق التوضيح ص١٧٣ أن هذا الاسم يُعبر عن الآلهة الوثنية الكنعانية.

لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا» (لاويين ١٠ : ٨ ـ ٩)[١].

والثاني: عدم الإسراف في شربها، كما سبق في حكم الابن العاق السكِّير المسرف، الذي يُحكم عليه بالرجم لذلك، وكذا للعقاب الأخلاقي السابق الذكر: «لمن الويل؟ لمن الشقاوة؟ لمن المخاصمات؟ لمن الكرب؟ لمن الجروح بلا سبب؟ لمن ازمهرار العينين؟ للذين يدمنون الخمر، الذين يدخلون في طلب الشراب الممزوج» (أمثال ٢٣ : ٢٩ ـ ٣٠).

ومن أدلة الإباحة نطالع: «وأنفقْ الفضة في كل ما تشتهي نفسك؛ في البقر والغنم والخمر والمسكر وكل ماتطلب نفسك» (تثنية ١٤ : ٢٦)...

ومع ذلك فقد جاء في سفر الأمثال التحذير حتى من النظر إلى الخمر لمنع اشتهائها: «لا تنظر إلى الخمر إذا احمرَّت حين تظهر حبابها في الكأس وساغت مرقرقةً؛ في الآخر تلسع كالحية وتلدغ كالأفعوان» (أمثال ٢٣ : ٣١ ـ ٣٢).

كما جاء التنفير منها بصور مختلفة في مواضع أخرى؛ فعندما تراءى ملاك الرب لامرأة عاقر ترجو الحمل، قال لها: «ها أنت عاقر لم تلدي، ولكنك تحبلين وتلدين ابناً، والآن فاحذري ولا تشربي خمراً ولا مسكراً، ولا تأكلي شيئا نجساً» (قضاة ١٣ : ٣ ـ ٤).

فقد قرن هنا بين الخمر والمطعوم النجس، مما قد يدل على نجاسة الخمر كذلك.

وكما قالت والدة صموئيل قبل الحبل به: «إني امرأة حزينة الروح، ولم أشرب

---

(١) وورد الحكم كذلك في (حزقيال ٤٤ : ٢١).

خمراً ولا مسكراً، بل أسكب نفسي أمام الرب» (صموئيل الأول ١ : ١٥)؛ فيظهر بذلك أن كل من أراد التقرب إلى الله ابتعد عن الخمر والمسكر.

وكذا عندما امتدح الرب طاعة الركابيين لوصايا والدهم، استدل أولاً على عدم شربهم للخمر وتحريمها بينهم إلى الأبد، كما في (إرميا ٣٥: ٦، ١٤).

ثم وازن ذلك بعصيان سكان أورشليم له في كل ما أمر، فقال: «قد أُقيمَ كلام يوناداب بن ركاب الذي أوصى به بنيه ألا يشربوا خمراً، فلم يشربوا إلى هذا اليوم لأنهم سمعوا وصية أبيهم، وأنا قد كلمتكم مبكراً ومكلماً فلم تسمعوا لي» (إرميا ٣٥: ١٤).

ثم ذكَّرهم الربُّ ببعض ما أمرهم به، إلا أنه لم يذكر تحريم الخمر ثانيةً، كما في (إرميا ٣٥: ١٥ ـ ١٩)؛ ولهذا لا يقوى هذا الدليل على التحريم المؤكد[1]، إلا إذا عدنا إلى فترة الخروج من مصر، وهي المقصودة بالفترة المبكرة في العبارة السابقة، حيث نجد تصريحاً بأن بني إسرائيل لم يشربوا خمراً مدة الأربعين سنة التي قضوها في البرِّية، فقد ورد في التثنية: «فقد سرت بكم أربعين سنة في البرية. . . لم تأكلوا خبزاً ولم تشربوا خمراً ولا مسكراً؛ لكي تعلموا أني أنا الرب إلهكم» (تثنية ٢٩ : ٥).

وبهذا يكون إغفال ذكر تحريم الخمر في إرميا مريباً؛ لورود الموازنة بين الإسرائيليين وبين أبناء يوناداب بن ركاب في هذه النقطة بالذات، ثم السكوت عن

---

(١) تبدو الحادثة ضعيفة من وجوه نقدية أخرى، حيث يظهر أن ولاء الركابيين لوالدهم منفك عن ولائهم لله، باستثناء آخر جملة في الإصحاح نفسه يقول فيها الرب: «لذلك هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل: لا ينقطع ليوناداب بن ركاب إنسان يقف أمامي كل الأيام» (إرميا ٣٥: ١٩)، وهي تعني إحسان الله إليهم لأنهم أحسنوا.

بيان حكم الخمر عند بني إسرائيل، مع أنها كانت محرمة زمن الخروج، وهي الفترة المبكرة التي أشارت إليها العبارات.

إذاً: يظهر من العرض السابق أن العهد القديم ـ في بعض المواضع ـ لم يتضمن تحريماً قطعياً لشرب القليل من الخمر وإن حرَّم كثيرها، ولكنه من جهة أخرى أظهر مضارها بوضوح، وأنها لا تصلح في حال العبادة، وهذا قريب مما ورد في القرآن الكريم قبل تحريمها بشكل قطعي، حيث مُنعت أولاً في أوقات الصلاة، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ . . .﴾[النساء: ٤٣]، ثم جاء التحريم القطعي بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾[المائدة: ٩٠]، فذكر أنها رجس يجب الابتعاد عنه، حتى في بيعها وشرائها لقوله ﷺ: «لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه»[1].

ولو افترضنا أن تحريم الخمر في العهد القديم مرَّ بمراحل كذلك؛ لأمكن اعتبار الشاهد الوارد في سفر الأمثال: «لا تكن بين شاربي الخمر، بين المتلفين أجسادهم؛ لأن السكير والمسرف يفتقران» (أمثال ٢٣: ٢٠ ـ ٢١)، والشواهد السابقة الذكر في (أمثال ٢٣: ٢٩ ـ ٣٢)، هو ما استقر عليه الأمر من تحريمها، والله أعلم.

* كما أثبت العهد القديم قانون القصاص فيما دون القتل كذلك، فجاء فيه:

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود عن ابن عمر في الأشربة: باب العنب يُعصر للخمر، رقم: ٣١٨٩؛ وابن ماجه في الأشربة: باب لُعنت الخمر على عشرة أوجه. وفي معناه أحاديث عديدة مختلفة الألفاظ.

«وإذا أحدث إنسان في قريبه عيباً، فكما فعل كذلك يُفعل به: كسر بكسر، وعين بعين، وسن بسن، كما أحدث عيباً في الإنسان كذلك يُحدث فيه... حكم واحد يكون لكم، الغريب يكون كالوطني» (لاويين ٢٤ : ١٩ ـ ٢٢).

تلك هي أهم الجزاءات العقابية المحددة بنصوص العهد القديم، وقد بدا التشابه واضحاً ـ بعض الأحيان ـ بين ما ورد فيه وما ورد في القرآن الكريم، ولاسيما في حالة ارتكاب الزنا تحديداً، حيث جاءت عقوبة هذا الفعل أشد عقوبة فرضها المشرع، وهي تتراوح بين القتل أو الرجم أو الإحراق في العهد القديم، والرجم أو الجلد والنفي في القرآن الكريم، مما يعني عظمة ارتكاب هذا الجرم الأخلاقي في كل زمن.

ويتساءل المرء هنا: كيف يُحرَّم هذا الفعل في العهد القديم ثم يُنسب لأنبياء بني إسرائيل، وكذلك إلى الرسل السابقين عليهم...، ومهما ذكر أحبار اليهود وعلماؤهم من مسوِّغات لذلك[1]، فتبقى كلها مرفوضة، وتبقى الفقرات الشاهدة على ذلك تدل دلالة قاطعة على تلاعب الأيدي الخبيثة بالتراث اليهودي.

* * *

المبحث الثالث

الجزاء الإلهي الديني في الدنيا والآخرة

إذا كان الجزاء الأخلاقي يقتصر في تأثيره على النفس الإنسانية، والجزاء القانوني الشرعي يُركِّز على الحواس الظاهرة، وكلاهما يُمارَس في هذه الحياة الدنيا؛

---

(١) كما مر في ص١٦١ ـ ١٦٢ من البحث.

فإن الجزاء الإلهي يجمع بين الأمور السابقة، ويزيد عليها؛ لأنه يجمع بين الجزاء النفسي والجسدي في الدنيا والآخرة معاً.

ويهتم القرآن الكريم بذكر الجزاء الدنيوي، ويتناوله بصور متعددة لا يركِّز في معظمها على الطبيعة المادية للجزاء، كما يهتم بذكر الجزاء الأخروي بالدرجة نفسها.

ولأن الحياة الدنيا دار ابتلاء ونقص في الخيرات بمختلف أنواعها، ويُبتلى بذلك الصالح والطالح معاً؛ فإن لذكر الجزاء الأخروي في القرآن الكريم أثراً أكبر على النفس الإنسانية، حيث ينعم الصالح بنعيم لا يكدِّره شيء، ويقبع الطالح تحت جحيم لا نجاة منه، فالفارق بينهما يرجع لأثرهما، ولا يرتبط بأصل وجودهما.

بينما يختلف الأمر في العهد القديم؛ حيث يركِّز على ذكر الجزاء الدنيوي، في حين أنه يُهمل تماماً الجزاء الأخروي، كما أنه يفتقد وجود دلالات صريحة على وجود الحياة الآخرة، وهذا ما سنبحثه لاحقاً.

وبالرغم من الأهمية المذكورة للجزاء الأخروي، فإن التكليف الأخلاقي في القرآن الكريم لا يرتبط به ارتباطاً مباشراً بشكل يجعل الجزاء هو المسوِّغ لوجود التكليف أصلاً، كما لم يأتِ التكليف الأخلاقي ـ من جهة ثانية ـ بصيغة الأمر المجرد إلا ما ندر، مع أن الإيمان الحق يقتضي خضوعاً غير مشروط للأوامر الإلهية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[الأحزاب: ٣٦]، ومع ذلك فإن لتلك الأوامر التي تبدو مجردة محاسن جمة، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ۖ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾[النساء: ٦٦].

فإذا استثنينا هذه الصيغة النادرة للأوامر الإلهية، نجد أن طرق توجيه القرآن الكريم لوصاياه ترجع إلى ثلاث مجموعات، نذكرها ليتبين مكان الجزاء الأخروي منها، وهي[1]:

١ ـ المسوِّغات الباطنة:

والمقصود بها: الرجوع في دعم التكليف عقلياً إلى قيمة أخلاقية مرتبطة بهذا التكليف، وهي قيمة إيجابية في حالة الأمر، أو سلبية في حالة النهي، وهي قد ترتبط بموضوع التكليف، كالحق والباطل، أو ترتبط بذات المكلف كبصر القلوب وعماها.

وهناك ثلاثة نماذج ممكنة للارتباط بين القيمة والموضوع؛ فإما أن يأخذ الموضوع قيمته من طبيعته الخاصة، وإما أن يستقيها من حالة سابقة هو أثر لها، أو حالة لاحقة هو سبب فيها؛ ولما كان المراد هنا التوصل إلى الأحكام ذات البنية الأخلاقية تحديداً، فيجب أن ترتبط القيمة بالموضوع بشكل طبيعي، لا بشكل علاقة اصطلاحية يقدِّمها التشريع.

وقد أُسس التكليف القرآني على قيم أخلاقية بصورته المجملة، وكذا بأحكامه التفصيلية؛ فقد حرص القرآن الكريم عند توجيه نظريته العامة أن يُثبت لها الصفات الخاصة القادرة على إقناع العقول المغرمة بالحقيقة، وأن ينفي عنها النقائص التي تعيب كل نظرية باطلة أو ذات غرض.

ومن ذلك، أنه يعلن أنه ليس بقضية تكسُّب، أو أراد مؤسِّسُه أن ينال به أجراً: ﴿... قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنعام: ٩٠]...

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٢٨٣ ـ ٣٤٣.

إنه النور الإلهي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]. . . ، وهو الموافق للفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا . . .﴾[الروم: ٣٠]. . . إلى غير ذلك من الشواهد المحملة بأجلِّ القيم الأخلاقية الداعمة للتكليف في النظرية القرآنية(١).

وبالانتقال من النظرية العامة إلى الأحكام التفصيلية، نجد أن الفضائل العملية قد كانت مأموراً بها إما لذاتها، أو أُقرت كغاية تستهدفها الأفعال الخاصة، أو كانت منبعاً للقيم المسوقة إلى النفس الإنسانية:

ومن أمثلة الأوامر الإيجابية على سبيل المثال؛ الاهتمام بأن يتعلم المرء واجباته: ﴿. . . فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[التوبة: ١٢٢]، وأن يستقيم: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ . . .﴾[الشورى: ١٥]، وأن يفعل ما فيه خير: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ . . .﴾[البقرة: ١٤٨]، إلى غير ذلك من الأوامر الإيجابية للفضائل العملية(٢).

ومن أمثلة الواجبات السلبية أو المحرمات، والتي لا تحمل إلا مسوغات أخلاقية ذاتية كذلك: تحريم قتل الإنسان نفسه: ﴿. . . وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[النساء: ٢٩]، وتحريم إراقة دم الإنسان إلا بالحق: ﴿. . . وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الأنعام: ١٥١]، ومنع قهر اليتيم: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾[الضحى: ٩] . . . إلخ(٣).

---

(١) انظر: م. س، ص٢٨٧ ـ ٢٩٠.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق، ص٢٩١ وما بعدها.

(٣) انظر: م. س، ص٣٠٣ ـ ٣٠٨.

وكما وضح القرآن الكريم القيمة في الأوامر والنواهي السابقة، فقد أثبت إدانته لكل سلوك يخالف الأحكام المقررة، لا لأنه يؤدي إلى ضياع موضوعها فقط؛ بل لأنه يستتبع أو يستصحب نقيصة ما، ومن ذلك: التخبط في الظلمات: ﴿... وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[البقرة: ١٧]، والتشبه بالظالمين: ﴿... إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾[النساء: ١٤٠]، أو اتباع طرق الشيطان: ﴿... إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[الأعراف: ٢٧]... إلى غير ذلك من نقائص[1].

تلك هي الاعتبارات التي شرع فيها القرآن الكريم نظريته الأخلاقية، وهي اعتبارات أخلاقية محضة.

٢ ـ اعتبارات الظروف المحيطة وموقف الإنسان:

الأسلوب الثاني الذي يدعم به القرآن الكريم وصاياه؛ هو تنبيه المكلف إلى وجود الله ﷻ، الذي يرى ويسمع ويعلم كل ما يصدر عن الإنسان، لقوله تعالى: ﴿... وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[الشورى: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا﴾[الأحزاب: ٥١]، وكذلك: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[طه: ٤٦]...

والطرق أو الأساليب التي يُذكِّر بها الله ﷻ البشر بوجوده ذاك، تختلف بحسب درجة إيمان المرء وتأثره بأمر كهذا، ويمكن تقسيمها إلى أربع مراحل رئيسة، وهي جميعها بعيدة عن ذكر ثواب أو عقاب؛ لأن ذلك يعود إلى المجموعة الثالثة من طرق التوجيه القرآني.

---

(١) انظر: م. س، ص٣٠٩ ـ ٣١٨.

وأما مراحل هذه المجموعة، فهي باختصار:

أولاً: الخطاب القرآني لمن كان يملك الإرادة الطيبة القوية، وهو متجاوب مع الأمر والنظام، كقوله تعالى: ﴿. . .وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٥]، و: ﴿الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ﴾[الشعراء: ٢١٩][١]. . . والغاية من هذا الخطاب التشجيع والتحفيز على الاستمرار؛ لأن المؤمنين يضاعف من حماسهم علمُ الله بما يفعلونه.

ثانياً: الخطاب القرآني للمتجاوبين عموماً لأحكام الشرع، وإن كان لا يُستبعد إمكان الخطأ منهم، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[البقرة: ١٣٤]. . .[٢].

والغاية من هذا الخطاب التنبيه لما هو واجب من خلال التمعن بأفعال الأمم السابقة، وبالتالي التشجيع غير المباشر على فعل الخير والثبات عليه.

ثالثاً: الخطاب القرآني للمتجاوب الذي يخالف الأحكام القرآنية، كقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨١][٣]. . . والغاية من هذا الخطاب التركيز على المنع على حساب الدفع لوجود المسوِّغ لذلك.

رابعاً: الخطاب القرآني للمتمرد المجاهر، كقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[فاطر: ٨][٤]. . . والغاية من التحذير هنا مخاطبة العقل للتفكر

(١) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٢٣.
(٢) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٢٤.
(٣) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٢٥.
(٤) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٢٧.

في أمره؛ فإن المتمرد لو تفكَّر في أمره لأدرك ما يحمله هذا الخطاب وأمثاله من الأهوال التي تنتظر ذلك المتمرد وأمثاله، والتي يدل كل شيء على وقوعها.

وبهذه المرحلة الأخيرة نصبح على عتبة الجزاء بالمعنى الصحيح.

٣ ـ اعتبارات النتائج المترتبة على العمل:

تُقسم النتائج المترتبة على العمل إلى: نتائج طبيعية، ونتائج غير طبيعية.

والنتائج الطبيعية: هي النتائج الضارة أو النافعة التي تصدر في الأحوال العادية دائماً عن سلوكنا الأخلاقي، كالصحة والمرض، دون تدخُّلٍ ظاهرٍ من الله ﷻ، بينما النتائج غير الطبيعية: فهي التي تكون بتدخُّل ظاهر للإرادة الإلهية، فهي الجزاء الإلهي في العاجلة والآجلة.

والنتائج الطبيعية نوعان، فبعضها يُنتج أثره في الفرد، وبعضها في المجموع:

ـ فما كان من الوصايا معللاً بالخير الفردي، وناتجاً عن العمل به، فهي ترِد في نصوص أربعة فقط، وهي في أقواله تعالى:

﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[النساء: ٥]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[المائدة: ١٠١]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَـٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[الأحزاب: ٥٩]، ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾[الإسراء: ٢٩].

ـ أما الأوامر التي يأتي تسويغها بالخير العام الذي تؤدي إليه، فهي أكثر من سابقتها، ومنها: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[المائدة: ٩١]، وكذا: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ

حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة: ١٧٩] . . . إلخ[١] .

ويلاحَظ في هذه النتائج أو الجزاءات الطبيعية: أنها بدأت تبتعد شيئاً فشيئاً عن مستوى الحس الأخلاقي الذي هو غايةٌ في ذاته، والذي كانت تتميز به الطرق السابقة في التوجيه القرآني؛ إذ بدأ فيها تحوُّلٌ نحو الاهتمام بأغراض ثانية نزيهة عموماً، كالمحافظة على النفس، والاهتمام بإيجاد علاقات طيبة مع الآخرين.

ولا ترفض النظرية القرآنية هذا الاتجاه أو تهمِّشه؛ لأنها تُقدِّر النفس الإنسانية بما جُبلت عليه من توجُّهٍ نحو تحصيل الخير عندما يتوافق أو يترافق مع أداء الواجب، ولكن بشرط أن تبقى الأولوية لأداء الواجب في حال التعارض[٢].

أما النتائج غير الطبيعية، أو **الجزاء الإلهي**: فهي الإجابة الإلهية على طرقنا في العمل؛ حسنة كانت أم سيئة، في الدنيا ثم في الآخرة.

ويتصف الجزاء الإلهي الدنيوي بأنه ذو طابع أخلاقي، يشدُّ من أزر العقل ويدعم الروح، وفيه جانب مادي بسيط، كما سيأتي. . . وهو جزاء وقائي أكثر منه حسابياً؛ لذلك فهو لا يُعد الثمرة النهائية للجهد الإنساني، ولا يكتمل إلا بوجود الجزاء الأخروي بشكليه الثوابي والعقابي[٣].

ومع ذلك: فالقول بوجود الجزاء الأخروي لم يهتدِ إليه العقل البشري مستقلاً عن الوحي السماوي، فإن أي قانون أخلاقي وضعي مهما بدا كامل العدالة، فهو لن يستهدف في كل ما يمنح أنصاره من مكافآت، إلا أن يُكسبهم ما يستحقون من احترام

---

(١) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٢٩ ـ ٣٣١. وانظر: د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٦٥.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٣٢ ـ ٣٣٧.

(٣) انظر: م. س، ص٣٤٥ ـ ٣٦٢. د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص٢٦١.

وكرامة، دون أن يتيح لهم وجوداً بعد الموت، بل دون أن يضمن لهم حياة دائمة السعادة، ولاسيما أن فكرة السعادة المستقبلة غير ذات ارتباط داخلي بفكرة الفضيلة، ولا يوجد مبدأ عقلي يحتم توافقهما، وهذا ما ذهب إليه كـانْت نفسه[1]، فإذا انفصلا في عقولنا، فإنه لا يمكن ربطهما بعد ذلك إلا إذا تصورنا تدخُّل مشرِّع علوي يوفق بينهما، ويُقر ما بينهما من تركيب.

ولهذا ففكرة الجزاء الأخروي غريبة عن الأخلاق العقلية المحضة، خاصةً وأن الأخلاق العقلية تقوم على إبعاد الجانب الحسي من المجال الأخلاقي بلا أدنى شفقة، فكيف لها أن تُرتِّب جزاءاً حِسياً بعد ذلك، بينما الأخلاق الدينية ـ كما ثبت من خلال القرآن الكريم ـ لم تعزل مطلقاً العنصر الأخلاقي عن العنصر الحسي، ولهذا لم تحتج إلى التوفيق بينهما لتسويغ الجزاء الأخروي[2].

أ ـ الجزاء الإلهي في العاجلة:

الجزاء الإلهي في الحياة الدنيا متنوع؛ لأنه يتناول الجانب الحسي والروحي للحياة الإنسانية، ويضم القرآن الكريم شواهد كثيرة، تتعلق بوعد الله تعالى بنصر المؤمنين مادياً ومعنوياً، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[المنافقون: ٨]، وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا . . .﴾[النور: ٥٥].

وعلى العكس من ذلك: فإنه تعالى يتوعد المخالفين بالهزيمة والعذاب،

(١) نقلاً عن د. دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٣٨.

(٢) انظر: د. دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٣٨ ـ ٣٤١.

كقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ [آل عمران: ١٢]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ١١] . . . إلخ(١).

وأكثر من ذلك: حيث أوجب الله تعالى على نفسه أن يهدي من يتوجه إليه، ويُضل من خالفه، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩] . . . وفي غيرهم: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧] . . . إلخ(٢).

ويسبق ذلك ما هو أسمى في هذا الجانب، ألا وهو رضا الله ومحبته للمتقين المحسنين، وسخطه ـ والعياذ بالله ـ على الكافرين، وفي ذلك دلالة وبرهان على طبيعة الجزاء التابع لهما، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وكذا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ﴾ [الصف: ٤] . . . وقال في سواهم: ﴿. . . وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧]، ﴿. . . وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ . . .﴾ [الزمر: ٧]، وكذا: ﴿. . . وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ [فاطر: ٣٩] . . . إلخ(٣).

وبقيت الشواهد القرآنية التي تدلُّ على الخيرات الماديَّة للمؤمنين، وهي قليلة، كقوله تعالى: ﴿. . . وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ . . .﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]، أو الآيات التي تحمل معنى الخير عموماً، كقوله تعالى: ﴿. . . لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ . . .﴾ [الزمر: ١٠]، أو الآيات التي تحمل معنى الخزي

---

(١) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٥٠ ـ ٣٥٢.

(٢) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٥٣ ـ ٣٥٥.

(٣) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٣٥٦ ـ ٣٦٠.

لغيرهم: ﴿... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ...﴾[البقرة: ٨٥][١].

وفي القرآن الكريم إطلالة ليست بالقصيرة، تناولت الجانب العقابي الدنيوي للأمم السابقة، والذي كان يبدأ بسلبهم الخيرات والنعم الدنيوية، وينتهي بخراب مدنهم وإنهاء حياتهم، سنذكرها عند الحديث عن الجزاء الدنيوي في العهد القديم لمقارنتها بشواهد العهد القديم في هذا الجانب.

ب ـ الجزاء الإلهي في الآجلة:

لا يكتمل الجزاء الإلهي ويُعد شاملاً إلا بوجود عنصره الأخروي، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ...﴾[آل عمران: ١٨٥]، وقد وضح البيان القرآني أن عقاب الكافرين لا يُستوفى في هذه الحياة الدنيا، وإنما يستوفون فيها ما قاموا به من خير مهما بدا قليلاً، قال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[هود: ١٥ ـ ١٦]، كما أنه لا يكتمل الجزاء الإلهي للصالحين إلا بدخولهم الجنة.

ثم إن صلاحهم لا يمنع من ابتلائهم واختبارهم، كما قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾[البقرة: ٢١٤]؛ ولهذا فهم يعوضون في الجزاء الأخروي عن الابتلاء وثمرته[٢].

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٣٦١ ـ ٣٦٢.

والجزاء الأخروي هو الجنة أو النار، كما صرحت بذلك آيات كثيرة في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿... فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ...﴾[آل عمران: ١٨٥]... بينما اكتفت آيات أخرى بالتبشير أو التوعد بحسب المصير، ومن الآيات المبشرة قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾[الأحزاب: ٤٧]، وفي الوعيد قال تعالى: ﴿... وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[الشعراء: ٢٢٧]...[1].

ويتجلى مصير الإنسان منذ اللحظة التي تُدعى روحه فيها إلى بارئها، فإن كان صالحاً تلقَّته الملائكة بالتحية، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[النحل: ٣٢]، وإن كان طالحاً بدأ مع تلفُّظ أنفاسه الأخيرة بمواجهة واقعه المرير، كما قال تعالى: ﴿... وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّـٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَـٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[الأنعام: ٩٣]... أما فيما يتعلق بالفترة التي تفصل الموت عن البعث، فهي تبدو فترة انتظار وترقُّب لقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا...﴾[غافر: ٤٦].

وفي الجنة صور كثيرة من المتع الروحية والحسية يذكرها القرآن الكريم، ففيها الأمن والسلام والرحمة، وفيها رضوان الله تعالى ورؤيته، وفيها الذكر والتسبيح[2]... وتأتي المتع الروحية من حيث الأهمية بأعلى درجة لقوله تعالى: ﴿... وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[التوبة: ٧٢]، وقوله كذلك: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[يونس: ٥٨].

---

(١) انظر في بقية الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٣٦٣ ـ ٣٦٨.

(٢) انظر في الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٣٧٠ ـ ٣٧٤.

وفي الجنة إلى جانب ذلك توجد الكثير من المتع الحسية؛ كالحماية من الشرور، والسلامة، والراحة، وفيها ما لذَّ من الطعام والشراب، والمنظر الساحر الخلاب، وفيها الجو المعتدل الذي هو ليس ببارد ولا حار، وفيها يلتقي المرء مع من صلح من الأهل والأصحاب...[1].

ولكن جعل القرآن الكريم من المتع الحسية والجمالية دافعاً إلى الارتقاء الأخلاقي، كربطه بين ذهاب الأحقاد ومنظر الماء الجاري الرقراق، قال تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ...﴾[الأعراف: ٤٣]، كما أنه لم يجعل الطعام لحاجة: ﴿فَوَاكِهُ وَهُم مُّكْرَمُونَ﴾[الصافات: ٤٢]، ونزَّه الأشربة عن الإسكار حتى ما كان منها تحت مسمى الخمر، قال تعالى: ﴿...وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١]، وقال كذلك: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾[الصافات: ٤٧].

وقد غلَّب الجانب الروحي على الحسي حتى في العلاقات الزوجية، فعندما وصف الحور العين فقد أثنى أولاً على حيائهن وعدم اختلاطهن بآخرين، قال تعالى: ﴿وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ﴾[الصافات: ٤٨]، وكذا: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ ۞ ... حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾[الرحمن: ٥٦ ـ ٧٢]...[2]، ومع ذلك فقد وصف نساء الجنة بقوله: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ۞ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا﴾ [الواقعة: ٣٥ ـ ٣٦]، ووصف العلاقات الزوجية بأنها علاقات محبة ومودة لأناس هم دائماً في ريعان الشباب: ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا﴾[الواقعة: ٣٧]، ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾[النبأ: ٣٣]، وبهذا لم يهمل القرآن الكريم إشباع الجانب الحسي في الحياة الخالدة، ولكنه أعطاه مكانةً أقل من الجانب الروحي، فكان الجزاء في الجنة كاملاً وشاملاً.

---

(١) انظر في الشواهد: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٣٧٥ ـ ٣٨٢.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٣٨٥ ـ ٣٨٦.

أما النار: فهي في القرآن الكريم على طرف نقيض من الجنة، حيث تُستبدل فيها تلك الخيرات المادية والمعنوية بعقوبات جسدية ونفسية ذات صبغة أخلاقية، وتبدأ رحلة الكفار من أهل النار بحبوط الأعمال، وخيبة الآمال ثم الخذلان والخسران: ﴿... أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾[البقرة: ٢٧]... فتسوَدُّ الوجوه وتُظلم، ويتجلى المصير، وتنقطع الحيَل: ﴿وَوُجُوهٞ يَوۡمَئِذِۭ بَاسِرَةٞ﴾[القيامة: ٢٤]، و: ﴿... وَتَقَطَّعَتۡ بِهِمُ ٱلۡأَسۡبَابُ﴾[البقرة: ١٦٦]...

ثم يبدأ العذاب الأبدي، فيذوق أهل النار ألواناً قاسية من العذاب، حيث الإحراق بالنار، أو الماء الحميم المغلي، أو الريح المحرقة، كما يتعرضون في أحيان أخرى للبرودة الشديدة، وهكذا دواليك... حتى الأطعمة والأشربة تغلي منها البطون وتتقطع الأحشاء: ﴿... وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمٗا فَقَطَّعَ أَمۡعَآءَهُمۡ﴾[محمد: ١٥]... وكلما بليت أجسامهم أُعيدت ثانيةً ليذوقوا العذاب مجدداً: ﴿... كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ...﴾[النساء: ٥٦]... وهكذا يبقون في آلام دائمة لا انقطاع لها، وهي وإن كانت ناتجة عن عقوبات مادية، إلا أنها وسيلة للإيلام الأخلاقي، فالغرض الجوهري من اندحار الكفار في هذا المأوى البشع ليس النار، بقدر ما هو الخزي الذي تعنيه: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٖ﴾[آل عمران: ١٩٢][1].

تلك كانت أهم النقاط التي أمكن رصدها للجزاء الإلهي في القرآن الكريم، أما ما يمكن رصده من ذلك الجزاء في **العهد القديم**، فيتضح من خلال عدة نقاط: حيث سبقت الإشارة في بداية هذا المبحث إلى أن الجزاء الإلهي في العهد القديم ذو طابع دنيوي، ولم يُشر الكتاب إلى الجزاء الأخروي إلا ما ندر، كما لم يرد فيه

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٣٨٨ ـ ٣٩٩.

الحديث عن الآخرة صراحةً، وإن ذهب بعض العلماء إلى تأويل بعض الشواهد للاستدلال على وجود الآخرة، كما سيأتي. . .

ولكن أولى النقاط الجديرة بالبحث ـ وهي ترتبط بالطبع بألوان الجزاء السالفة الذكر ـ هي تحديد مصدر هذا الجزاء، فهل الله هو واضع الجزاء الإلهي، أم وضعه البشر ثم نسبوه إلى الله؟!

الباعث لهذا التساؤل هو ما دوَّنته أقلام الكثير من الدارسين للعهد القديم من عبارات استنتاجية، أتت مع رصدهم لألوان الجزاء فيه؛ كأن يفسر البعض ما طرأ من حديثٍ عن حياة لما بعد الموت، وما فيها من ثواب أو عقاب في فترة السبي، وخلُو الفترة السابقة عن أمر كهذا، (كما يرون)؛ يفسرونه بأنه حلٌّ وضعه اليهود في تلك المرحلة للتغلب على حالة التفرق والضعف التي وصلوا إليها، ولإيجاد معنى للحدث الذي مرَّ بهم، وهو السبي، فالجزاء الأخروي سيعوض المسبيين عن آلامهم، حيث يصبح تطبيقهم لقوانينهم والتزامهم بوصايا الرب كافياً لارتباطهم بالرب دنيوياً بعيداً عن رابطة المكان والأرض، وأخروياً بالجزاء الأخروي[١]. إذن فالفكر الأخروي هو نتاج بشري محض.

وقريب من ذلك ما ذكره د. محمد خليفة حسن من وجهات نظر مؤرخي الديانة اليهودية، من أن عقيدة البعث هي من نتاج يهودية ما بعد السبي، وأنها ربما أتت بتأثير من ديانات الفرس، مع أن بذور هذا الاعتقاد ظهر مع أنبياء ما قبل السبي أمثال هوشع وإشعياء ويونان. . . وأن عقيدة الثواب والعقاب تطورت في شكل اعتقاد

---

(١) انظر: Arthur Gilbert, Meaning and Purpose of Jewish Survival, an article in; Judaism and Ethics, edited by Daniel Jeremy Silver, p319.

مع إرساء المسؤولية الفردية في عصر الأنبياء كذلك[١]. . .

كما أكد Lazarus أن الفكر اليهودي لم يدرك معنى الحياة الأخروية إلا في فترة متأخرة، حيث ظهرت هذه الفكرة عند الحاخامات، أمثال R Jacob الذي يقول: [هذا العالم هو غرفة لانتظار مجيء العالم الحقيقي، فجهز نفسك حتى يمكنك حضور تلك المأدبة]، فعلى المرء أن يعمل جاهداً ليحظى بتلك الحياة ونعيمها[٢].

وقبل مناقشة قوة الأدلة الكتابية المؤيدة للأقوال السابقة، أو ضعفها، أو حتى مناقشة أدلة أقوال أخرى، نبيِّن أن المنهج في هذا البحث يتجه إلى رفض أمثال هذه التعليلات السابقة المفسرة لغياب الحديث عن الثواب والعقاب الأخروي في مرحلة ما، وظهوره في مرحلة أخرى ـ على فرض صحة ذلك ـ؛ لأن هذا البحث ـ كما أشرت مراراً ـ ينطلق من أن العهد القديم ـ رغم تحريفه ـ يخبر عن ديانة نزل بها الوحي على موسى عليه السلام، ثم حافظ عليها من جاء بعده من أنبياء بني إسرائيل، فليس هناك دور للفكر البشري في إرساء الملامح العامة لهذه الديانة الإلهية، ولا يجوز منطقياً أن يأتي الوحي بالرسالة ناقصة على حامل الرسالة، ثم تكتمل بعد زمنه بقرون، حتى وإن كان اكتمالها بواسطة الوحي، فكيف الحال إذا افترضنا أن البشر أكملوها، ثم نسبوها لإلههم؟!

ومن جهة ثانية: فإن البشر مهما أوغلوا في التفكير فلن يصلوا إلى إيجاد فكرة

---

(١) انظر: ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٨٠ ـ ٨٣. وتاريخ الديانة اليهودية، ص١٦٠ ـ ١٦٣. وتاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٩٢ ـ ١٩٣. وكذا: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج٢/ ٣٤٥.

(٢) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism. . . , p184 ـ 185.

جزاء أخروي[١]، فإن قيل إن اليهود استقوا هذا الأمر من ديانات الفرس أو غيرهم؛ فإن مصدرها في تلك الأمم يجب أن يكون إلهياً أيضاً للتعليل السابق، فالأيسر إذن أن نقول أن اليهود تلقوا هذه العقيدة على يد رسولهم الأول موسى عليه السلام بدلاً من افتراض انتقالها إليهم عن طريق الأمم الأخرى.

وانطلاقاً من هذا المنهج: فإن غياب عقيدة الآخرة في العهد القديم بشكل نهائي كما يرى البعض، أو تأخر ظهورها كما يرى آخرون، يمكن أن يعلَّل بأسباب أخرى؛ كأن يكون تدوين العهد القديم قد تمَّ على يد فرقة يهودية تُنكر البعث والجزاء الأخروي كالصدوقيين[٢]، أو كأن تكون الفقرات الدالة على البعث والحياة الخالدة قد وُجِّهت وجهة أخرى، فصارت تدلُّ على الخلاص الدنيوي الذي وُعِد به اليهود في كتابهم، فانصرفت دلالتها عن الحياة الآخرة؛ لأن اليهود ـ كما سيأتي تفصيلاً عند سعديا الفيومي ـ يؤمنون ببعث أجساد الصالحين في الدنيا للإنعام عليهم... فإذا ترجَّح لدينا بطلان هذه العقيدة، أمكن حمل تلك الشواهد على البعث الأخروي؛ لأننا لا نعلم بعثاً سواه[٣].

---

(١) كما أثبت د. دراز فيما مر، ص٣١١ من البحث.

(٢) انظر: أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، ص١٨٨. وقد صرَّح العهد الجديد: «لأن الصدوقيين يقولون إنه ليس قيامة ولا ملاك ولا روح، أما الفريسيون فيقرون بكل ذلك» (أعمال الرسل ٢٣: ٨). وقد توصلت الباحثة صابرين زغلول السيد شعبان إلى أن الفريسيين وإن قالوا بالبعث الأخروي مع بداية تشكُّل فرقتهم إلا أنهم انتهوا بعد ذلك إلى إنكاره عندما نشروا الإيمان بالبعث الدنيوي الخاص بهم، وبحكمهم للعالم في نهاية الزمان. (انظر: فلسفة الأخرويات دراسة مقارنة في الأديان السماوية، رسالة دكتوراه، بإشراف د. سهير فضل الله أبو وافية، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م، ص٧٦ ـ ٨٢).

(٣) ساق ابن كمونة مسوِّغات واهية لسكوت العهد القديم عن ذكر البعث الأخروي، فزعم أن =

ومما يعضد معرفة اليهود بالبعث والحياة الآخرة عبر مراحلهم المختلفة، وبالتالي رجوعها إلى المصدر الأول، وهو الوحي الإلهي على موسى عليه السلام؛ وجودُ هذه العقائد في مصادرهم الأخرى ككتب الأبوكريفا، ومخزون الأجادا... ومن المعلوم أن ما يحتويه هذا التراث ليس هو حصيلة قرن بعينه، وإنما حصيلة قرون طويلة لأخبار ومرويات تناقلتها الأسماع قبل أن تحفظها الكتب المدونة، فتأخُّر ظهورها زمنياً لا يعني أن أفكارها مستحدَثة، وإنما هو حال تميَّز به تراث اليهود الذي قُسم بين المكتوب والمروي شفاهاً[(١)].

ومما ورد في قصص اليهود ـ الأجادا ـ أن الله خلق الجنة والنار قبل خلق السماوات والأرض، وأن الغرض من خلقهما هو تحقيق الثواب والعقاب، وأنه عندما مرض آدم بعث الله الملاك ليعلمه وزوجه بأن الموت كُتب عليه وعلى نسله، ثم يكون البعث ليوم الحساب الذي ستنهض فيه كل الأجيال لتحاسَب على أعمالها... ووعد الله الأتقياء بالخلود في الجنة...[(٢)] وهكذا تنسب هذه الروايات

= شهرة هذا الأمر بين اليهود لم يدع حاجة لذكره!. (انظر: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص٤١). وترد الباحثة صابرين زغلول رداً مفحماً فتقول: [هو قول ينافي العقل، والطبيعة الإنسانية من صفاتها النسيان، بدليل أن القرآن الكريم لا تخلو سورة من سوره من الإشارة إلى اليوم الآخر للتذكرة والتدبر لهذا اليوم، فلا يمكن أن تُترك أمور عقائدية كاليوم الآخر عرضةً للسهو والنسيان؛ ولذلك جاء القرآن الكريم بتكرار الأمور السمعية لاستمرار الإيمان والتذكرة]. (انظر: فلسفة الأخرويات دراسة مقارنة في الأديان السماوية، رسالة دكتوراه، ص٥٧ ـ ٥٨).

(١) انظر: لويس جنزبرغ، قصص اليهود، ص٢٧، ٤٧. د. سهيل زكار، المحذوف من التوراة كاملاً، ص٥. م. ريجسكي، أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص٢٦٢.

(٢) لويس جنزبرغ، قصص اليهود، ص٥١، ١١٣.

اليهودية تلك المعرفة إلى زمن آدم عليه السلام، وبالطبع علم بها اليهود عن طريق موسى عليه السلام.

كما ورد في أسفار الأبوكريفا التأكيد على كتابة أعمال الناس ليحاسَبوا عليها في الآخرة، ثم وصْف ليوم القيامة وما فيه، وكذا وصف للنار وعذابها، ووصف للجنة ونعيمها... وهكذا تجد صورة واضحة عن الحياة الآخرة في هذه الأسفار، ومن ذلك:

ـ «...أنتم أيها المذنبون تقولون: إن جميع آثامنا لن تُحسَب ولن تُدوَّن، بل جميع آثامكم سوف تُدوَّن يومياً» (سفر أخنوخ ١٠٤: ٥).

ـ «...انتظروا إلى أن يزول المذنبون... وفي النار التي لا قعر لها سوف يحرقون؛ لأنها لم تكن السماء بل لهيب النار الذي تأجج وحده، وكان فيها صراخ مرعب وويل وعذاب كبير» (أخنوخ ١٠٥: ٢١ ـ ٢٢).

ـ وفي النعيم: «أنا سوف أحضرهم للنور البهي للذين أحبوا اسمي المقدس، وسوف أضع كل واحد منهم على عرش للمجد، مجد خاص به، وهم سوف يكونون في راحة خلال مدد لا تحصى» (أخنوخ ١٠٥: ٢٦)[١].

ـ ويوم البعث: «وإذا ما مات عندكم أحد فادفنوه، وسأعطيكم أفضل مكان عندي يوم الحساب والبعث» (سفر إيسدراس ٢: ٢٣)[٢]، و: «...سيموت كل من على قيد الحياة، وسوف يتحول العالم إلى السكون والصمت القديم سبعة أيام...

---

(١) د. سهيل زكار، المحذوف من التوراة كاملاً، ١٥٣، ١٥٦ ـ ١٥٧. وأخنوخ هو النبي يونس عليه السلام، أو يونان عند اليهود، ص٦.

(٢) م. س، ص٢٠٠. وفي الموسوعة اليهودية Judaica فإن إيسدراس هو عزرا، المنسوب إليه سفر عزرا من أسفار العهد القديم.

وبعد سبعة أيام سيصحو العالم. . . وسيموت كل فاسد. وسوف تعيد الأرض كل من دُفن فيها. . . وسوف يظهر الرب في علاه ويتجلى فوق مقعد الحكم. . . وستظهر المكافآت، وسيكون للأعمال الصالحة وزنها وقيمتها، والأعمال الشريرة سوف لن يكون لها قيمة. . . يوم القيامة. . . بداية للخلود الذي سيأتي، وسوف يمضي الفساد بعيداً» (إيسدراس ٧: ٢٩ ـ ٤٣)[١].

والقرآن الكريم بدوره يؤكد علم بني إسرائيل في زمن موسى عليه السلام بوجود الدار الآخرة، فمن دعاء موسى عليه السلام المحفوظ في القرآن الكريم قوله: ﴿وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ . . .﴾[الأعراف: ١٥٦]، ومن إجابة سحرة فرعون على تهديده لهم بعد أن آمنوا بالله: ﴿إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ (٧٤) وَمَن يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ (٧٥) جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ مَن تَزَكَّىٰ﴾[طه: ٧٤ ـ ٧٦].

وقد أكد العهد القديم على اكتمال الرسالة بحياة موسى عليه السلام لما جاء فيه: «مبارك الرب. . . ولم تسقط كلمة واحدة من كل كلامه الصالح الذي تكلم به عن يد موسى عبده» (ملوك الأول ٨: ٥٦)، كما جاء فيه قول موسى عليه السلام: «فالآن يا إسرائيل اسمع الفرائض والأحكام التي أنا أعلمكم لتعملوها. . . لا تزيدوا على الكلام الذي أنا أوصيكم به ولا تنقصوا منه» (تثنية ٤ : ١ ـ ٢)[٢].

فإذا كانت الأدلة السابقة تؤكد على اكتمال الرسالة في عصر موسى عليه السلام، والعقائد في الدين مقدمة على الشرائع، والإيمان باليوم الآخر وما بعده من جزاء، من العقيدة؛ إذن لابدَّ من الاعتقاد أن اليهود علموا بذلك زمن موسى عليه

---

(١) د. سهيل زكار، المحذوف من التوراة كاملاً، ص٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) وانظر في مكانة موسى عليه السلام كذلك، ص٤٧ ـ ٤٩ من البحث.

السلام، حتى وإن أخفت أسفار التوراة الخمسة ذلك، وهذا يعيدنا إلى النقطة التي أردنا الاستدلال لها، وهي: أن الجزاء الإلهي في العهد القديم وضعه الله ﷻ ـ وإن كان ذلك على سبيل الإجمال لوجود التحريف ـ، وليس هو من صنع الفكر اليهودي، ومن الشواهد الدالة على ذلك في العهد القديم:

ـ يقول الرب: «أليس ذلك مكنوزاً عندي، مختوماً عليه في خزائني؟ لي النقمة والجزاء» (تثنية ٣٢: ٣٤ ـ ٣٥).

ـ وقوله: «ولكني أعاقبكم حسب ثمر أعمالكم» (إرميا ٢١: ١٤)، وقوله: «وأحكم عليك كطرقك» (حزقيال ٧: ٨).

ـ وجاء في وصف العقاب: «حسب الأعمال هكذا يجازي مبغضيه سخطاً، وأعداءَه عقاباً، جزاء يجازي الجزائر» (إشعياء ٥٩: ١٨).

فإذا ثبت أن الجزاء لله في العهد القديم، فهو يتنوع بتنوع الأعمال، خيراً أو شراً:

ـ يقول الرب: «فإني أُكرم الذين يكرمونني، والذين يحتقرونني يصغرون» (صموئيل الأول ٢: ٣٠).

ـ وقال داود عليه السلام: «مع الرحيم تكون رحيماً، مع الرجل الكامل تكون كاملاً، مع الطاهر تكون طاهراً، ومع الأعوج تكون ملتوياً... عيناك على المترفعين فتضعهم...» (صموئيل الثاني ٢٢: ٢٦ ـ ٢٩).

ولكن هذا التنوع يندرج ضمن سياق واحد، هو الجزاء الدنيوي، الذي يرِد بشكل واضح بعيد عن اللبس، وله صورٌ عديدة، ومن ذلك:

ـ إغداق النعم على المؤمنين، وحرمان المذنبين، كقول الرب: «إذا سلكتم في

فرائضي وحفظتم وصاياي وعملتم بها، أعطي مطرَكم في حينه، وتعطي الأرض غلتها. . . وأجعل سلاماً على الأرض. . . لكن إن لم تسمعوا لي ولم تعملوا هذه الوصايا. . . أسلط عليكم رعباً وسِلاً وحمىً تفني العينين وتتلف النفس. . . » (لاويين ٢٦: ٣ ـ ٤٩)، وكذا: «إن سمعت لصوت الرب إلهك. . . مباركاً تكون في الحقل ومباركة تكون ثمرة بطنك. . . ولكن إن لم تسمع. . . ملعوناً تكون في الحقل، ملعونة تكون سلتك ومعجنك» (تثنية ٢٨: ١ ـ ١٧). . .

ـ وجزاء معنوي بقوة وأثر الجزاء المادي، كقول الرب: «أسلط عليكم رعباً. . . فأحطم فخار عزكم. . . والباقون منكم أُلقي الجبانة في قلوبهم في أراضي أعدائهم، فيهزمهم صوت ورقة مندفعة، فيهربون كالهرب من السيف، ويسقطون وليس طارد. . . » (لاويين ٢٦: ١٦، ١٩، ٣٦)، ويوضح هذا الإصحاح أن شدة العذاب تزداد مع استمرار مخالفتهم لأوامر الرب ووصاياه.

وكذا: «أنت تأكل ولا تشبع، وجوعك في جوفك، وتعزل ولا تُنجي، والذي تُنجيه أدفعه إلى السيف، أنت تزرع ولا تحصد» (ميخا ٦: ١٤ ـ ١٦)[1].

وكذا: « . . . القويُّ لا يشدد قوته، والبطلُ لا يُنجي نفسه، وماسكُ القوس لا يثبت، وسريعُ الرجلين لا ينجو. . . والقويُّ القلب بين الأبطال يهرب عرياناً في ذلك اليوم» (عاموس ٢: ١٤ ـ ١٦).

وكذا: «هوذا عبيدي يفرحون وأنتم تحزنون، هوذا عبيدي يترنمون من طيبة القلب، وأنتم تصرخون من كآبة القلب. . . » (إشعياء ٦٥: ١٣).

ـ تمليك الأراضي لمتبعي طرق الرب، وبالمقابل إهلاك أهلها العصاة؛ ففي

(١) د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٢١٦.

العهد القديم نبوءات كثيرة ضد أمم عاصية عوقبت بتسلط أمم أخرى، وأحياناً كثيرة كانت العقوبة لأجَلٍ مسمىً، ثم تعود تلك الأمة لما كانت عليه، كقول الرب بعد وصفه لعصيان مصر: «هاأنذا أبذل أرض مصر لنبوخذ راصر ملك بابل فيأخذ ثروتها، ويغنم غنيمتها. . . قد أعطيته أرض مصر لأجل شعبه الذي خدم به؛ لأنهم عملوا فرائضي» (حزقيال ٢٩ : ١٨ ـ ٢٠).

وقال في موضع آخر: «ويضرب الربُّ مصرَ ضارباً فشافياً، فيرجعون إلى الرب فيستجيب لهم ويشفيهم» (إشعياء ١٩ : ٢٢).

وهذا المنهج اتبعه الرب مع كل الأمم، وعلى رأسهم أمة اليهود، كقول الرب لأهل أورشليم: «تأدَّبي يا أورشليم لئلا تجفوك نفسي؛ لئلا أجعلك خراباً، أرضاً غير مسكونة» (إرميا ٦ : ٨)[1].

وقد أكد القرآن الكريم صحة الأنواع السابقة من الجزاء الدنيوي للأمم السابقة على أمة محمد ﷺ، حيث ارتبط الإنعام بالإيمان، بينما ارتبط الحرمان بالكفر، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ . . .﴾ [الأعراف: ٩٣]، وفي قوم موسى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم . . .﴾[المائدة: ٦٦].

فالمنهج هو: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[النحل: ١١٢]، ويُعد التدمير والإهلاك أقصى أنواع الجزاء الدنيوي وآخرها، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ

(١) وهذا المنهج قد شُرِح بشكل تفصيلي في فصل: (الوعد بالأرض)، من الباب الأول.

شَدِيدٌ﴾[هود: ١٠٢]، وكذا ﴿. . . فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَـٰهَا تَدْمِيرًا﴾[الإسراء: ١٦][(١)].

ومن أنواع الجزاء الدنيوي المشكوك في صحته في العهد القديم:

ـ إطالة أعمار الصالحين، بأن يزيد الله في عمرهم، ويؤجل موتهم، كما حدث مع حزقيا ملك يهوذا؛ فقد ذكر سفر الملوك الثاني أنه عندما مرض حزقيا مرض الموت، وأعلمه إشعياء النبي بأنه يموت في مرضه ذاك، دعا حزقيا ربه بصالح أعماله ليزيد في عمره، فاستجاب له وأمدَّه بخمس عشرة سنة فوق عمره (الملوك الثاني ٢٠ : ١ ـ ٦)، وورد المعنى نفسه في (مزمور ١١٦ : ١ ـ ١٧).

ويلاحَظ في عبارات حزقيا الجزع من الموت وكأنه الفناء[(٢)]، مع أن إشعياء من الأنبياء الذين نُسب إليهم القول بالحياة الآخرة، إلا أنه لم يوضح للملك حزقيا ذلك.

ولعل أصل فكرة إطالة الأعمار يوضحها ما جاء في الوصايا العشر من قول الرب: «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض» (تثنية ٥ : ١٦، خروج ٢٠ : ١٢).

وذهب البعض إلى اعتبار هذا الجزاء دنيوياً مادياً، يعني: زيادة سنوات

---

(١) انظر أيضاً للشواهد القرآنية التي ذكرت أسباب إهلاك الأمم السابقة ص٩١ ـ ٩٤ من البحث.

(٢) وهذا ما جاء في سفر إشعياء، حيث قال حزقيا: «في عز أيامي أذهب إلى أبواب الهاوية . . . لا أرى الرب . . . الرب في أرض الأحياء . . . لأن الهاوية لا تحمدك، لا يرجو الهابطون إلى الجب أمانتك. الحي الحي يحمدك، كما أنا اليوم» (إشعياء ٣٨: ١٠ ـ ١١، ١٨ ـ ١٩). وتُعد الشواهد التي تُذكر فيها الهاوية في العهد القديم دالة على إنكار البعث الأخروي في كثير من الأحيان، بينما يتضح أن لها نهاية في بعض المواضع، كقول داود عليه السلام: «إنما الله يفدي نفسي من يد الهاوية لأنه يأخذني» (مزمور ٤٩ : ١٥). . .

العمر[١]، وذهب آخرون إلى أن هذا الجزاء تُثبته التجربة، وهو نتيجة طبيعية لها،

---

(١) انظر: Encyclopaedia Judaica , Reward and Punishment ج١٤/ ١٣٤. ويبدو أنه مذهب ابن ميمون؛ لأنه ينقل عن بعض الأحبار قولهم: [ليس هناك موت من دون إثم، وآلام من دون تعد] وأن المرء مجازىً على كل فعل دون تأخير، خيراً أو شراً، فلعدله تعالى لا يمنع المرء شيئاً يستحقه. ولهذا رأى ابن ميمون أن الله ﷻ لا يبتلي عباده ويمتحنهم؛ لأنه يرفض أي عذاب أو شقاء إلا عن استحقاق. واستكمالاً لنظرة ابن ميمون، فهو يقول: إن هذا العالم لم يخلقه الله لغاية، وإنما هكذا اقتضت حكمته تعالى، وأنه لا فناء لهذه الدنيا إلا إن شاء الله لها ذلك، ويتمسك بكل عبارة تأبيدية للحياة على الأرض على ظاهرها ـ وسأذكر ذلك لاحقاً ـ وهو بالتالي لا يقول بالآخرة، وإن لم يصرح بذلك. (انظر: دلالة الحائرين، ج٣/ ٥٢٦ ـ ٥٢٩، ٥٠٦ ـ ٥٠٨، ج٢/ ٣٥٦ ـ ٣٦٧، ج٣/ ٥٧٧ بالترتيب). والحقيقة أن المرء يعجز عن استنباط أقوال قطعية لابن ميمون في بعض الأمور لغموضه، وتردد عباراته، وهو ما أخذه عليه العلماء، يقول ول ديورانت: [هل الإنسان مخلد؟ هنا يستخدم ابن ميمون كل ما وُهب من قدرة للتعمية على قرائه. . .] (قصة الحضارة، ج١٤/ ١٢٩). وأشارت د. زينب محمود الخضيري إلى تعارض آراء ابن ميمون، ومن ذلك قولها: [ابن ميمون يقول إذن بوحدة النفس العاقلة. . . ويُدهشنا أنه أخذ بهذه الفكرة رغم تمسكه بعقيدته الدينية، وهو لم يقل بها بوضوح وجزم، وإنما فعل ذلك من خلال تلميحات موحية. . . وقد حاول أن ينقذ فكرة الخلود الفردي، فأبرز خلود العقل المستفاد أو المكتسب. . . لأنه كان عليه أن يتمسك بفكرة الخلود الفردي ـ لكونه لاهوتي ـ التي تقول بها كل الأديان] (انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٣٩٠). كما أكد معظم الباحثين سكوت ابن ميمون عن ذكر المعاد الأخروي في كتابه دلالة الحائرين، وما سبقه من مؤلفاته، وأنه عندما وُجِّه إليه اللوم في ذلك، اضطر لتوضيح رأيه في مؤلفاته اللاحقة. ومع ذلك فإن مجمل ما وصل إليه ابن ميمون في هذا الأمر؛ أنه قال بأن أنفُس الفضلاء لا تُعدم أبداً بالموت، وأنها منعمة دائماً إلى أبد الآبدين. وهذا يتماشى مع إطار فلسفته في أن العالم لا يفسد وأنه سيدوم أبداً ـ وهو ما سأستدل عليه في نهاية هذا المبحث ـ وأما أصحاب النفوس الشريرة فلم يُشر ابن ميمون إلى مصيرهم بعد الموت. =

فالمرء يحقق مثاليته بتشريفه أباه وأمه[١].

والحقيقة أنه ليس في الشاهد دلالة على أن هذه الإطالة مادية، ولهذا يمكن حملها على أنها إطالة معنوية فيها معنى زيادة البركة والخير، وقد سبق أن ذكر R. Eleuzer: [منذ أن كان المقدس (الله) وحده، مبارك هو، قال: وضعت أمامك هذا اليوم بركة ولعنة، بركة إذا أطعت الوصايا، ولعنة إذا انتهكتها][٢].

ولهذا رأى الحاخامات أن جزاءَ الفعل الحسن فعلٌ حسنٌ آخر، وأن الشر يولد شروراً أخرى[٣]. ولا خلاف على أن العيش النكد المليء بالشرور يُنعَت بالقصر، كما يُنعت العيش الهنيء المبارك بالطول.

وفي الكتاب شواهد كثيرة تنسب الحياة الحقة لمتبعي طرق الرب كقول الرب: «فتمرد الأبناء علي ولم يسلكوا في فرائضي... التي إن عملها الإنسان يحيا» (حزقيال ٢٠: ٢١)، وفي الأمثال: «كما أن البرَّ يؤول إلى الحياة، كذلك من يتبع الشر فإلى موته» (أمثال ١١: ١٩).

ملاحظات على الجزاء الدنيوي في العهد القديم:

ـ على الرغم من أن العهد القديم يصور عقوباته في أغلب الأحيان بشكل

= (انظر: د. حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، ص١٥٢ ـ ١٥٣. صابرين زغلول السيد شعبان، فلسفة الأخرويات دراسة مقارنة في الأديان السماوية، رسالة دكتوراه، ص٧٨ ـ ٧٩).

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism..., p171.

(٢) انظر: م. س، ص١٧٧.

(٣) انظر: م. س، ص١٧٥ ـ ١٧٦.

جماعي، إلا أن ذلك لا يعني إهلاك الصالحين مع الطالحين، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً:

* كقول الرب بعد أن توعَّد أورشليم ويهوذا بالعقاب: «قولوا للصدِّيق خير؛ لأنهم يأكلون ثمر أفعالهم. ويل للشرير شر؛ لأن مجازاة يديه تعمل به» (إشعياء ٣: ١٠ ـ ١١).

* وثانية كقول الرب بعد أن توعَّد إسرائيل بالهلاك: «غير أني لا أُبيد بيت يعقوب تماماً، يقول الرب... بالسيف يموت كل خاطئي شعبي القائلين: لا يقترب الشر، ولا يأتي بيننا» (عاموس ٩: ٨ ـ ١٠).

* كما حفظ العهد القديم صوراً من إهلاك الأمم السابقة على أمة اليهود تؤيد المعنى السابق، فالطوفان الذي حدث في زمن نوح عليه السلام، لم يُهلك نوحاً البار وأهله[1]، وعندما دمَّر الرب سدوم وعمورة بعث ملائكته لإخراج لوط عليه السلام وأهله، إلا زوجته لكفرها[2].

ـ ويلاحَظ اختلاف العقوبات باختلاف أعمال الأشخاص؛ ففي العقوبات الجماعية يُقدَّر لكل شخص عقوبة بحسب أعماله: «هكذا قال الرب: الذين للموت فإلى الموت، والذين للسيف فإلى السيف، والذي للجوع فإلى الجوع، والذين للسبي فإلى السبي... وأدفعهم للقلق في كل ممالك الأرض» (إرميا ١٥: ٢ ـ ٤)...

وفي الأحوال العادية لتطبيق الشريعة، يُفرَّق عادة بين الكاهن وغيره في العقوبات والكفارات، كما يفرَّق بين الرؤساء وأتباعهم، والقاعدة هي أنه: كلما علت

---

(١) انظر: (تكوين ٦: ٥، ٨، ١٢ ـ ١٣؛ ٧: ١).

(٢) انظر: سفر التكوين ١٨ ـ ١٩.

مكانة المرء زادت مسؤوليته، فزاد عقابه، ومن ذلك:

* في حال السهو تختلف ذبيحة التكفير بين الكاهن والرئيس وأحد العامة، بحيث تخفُّ تدريجياً (لاويين ٤ : ٢٢ ـ ٢٣، ٢٧ ـ ٢٨).

* زنا ابنة الكاهن أشد وطأةً؛ ولهذا فهي تُحرَق إن فعلت ذلك: «وإذا تدنست ابنة كاهن بالزنا، فقد دنست أباها، بالنار تُحرق» (لاويين ٢١ : ٩).

ـ كما يلاحَظ تشديد العقوبات والتصريح بمضاعفتها عند عِظم الإثم، ومن ذلك:

* يقول الرب في عقاب يهوذا «وأعاقب أولاً إثمهم وخطيتهم ضعفين؛ لأنهم دنَّسوا أرضي، وبجثث مكرهاتهم ورجاساتهم قد ملؤوا ميراثي» (إرميا ١٦ : ١٨).

* وقال ثانيةً في أورشليم «وأفعل بك ما لم أفعل، وما لن أفعل مثله بعد، بسبب كل أرجاسك» (حزقيال ٢٨ : ١٩).

ـ بينما تخف العقوبة عند خلط عمل صالح بآخر سيء، أو بالتوبة التي لاتصل بصاحبها إلى الإبراء:

* يوضح داود عليه السلام الحالة الأولى: «الرب مجري العدل... لم يصنع معنا حسب خطايانا، ولم يجازنا حسب آثامنا... كما يترأف الأب على البنين يترأف الربُّ على خائفيه... لحافظي عهده وذاكري وصاياه ليعملوها» (مزمور ١٠٣ : ٩ ـ ١٨).

* وفي المعنى نفسه يقول ياهو بن حنانيا الرائي للملك يهوشافاط أحد ملوك يهوذا: «أتساعد الشرير وتحب مبغضي الرب؟ فلذلك الغضب عليك من الرب، غير أنه وجد فيك أموراً صالحة لأنك نزعت السواري من الأرض، وهيَّأت قلبك لطلب الله» (أخبار الأيام الثاني ١٦ : ٢ ـ ٣).

* والدليل على تخفيف العقوبة في حال التوبة، هو ما كان من أمر الرب عندما هاجم شيشق ملك مصر أورشليم، بعدما ترك رحبعام ومن تبعه شريعة الرب، فقال الرب: «أنتم تركتموني وأنا أيضاً تركتكم ليد شيشق»، فتذلَّل رؤساء إسرائيل للرب فخفف عقوبته، وقال: «قد تذللوا فلا أُهلكهم، بل أُعطيهم قليلاً من النجاة، ولا ينصبُّ غضبي على أورشليم بيد شيشق، لكنهم يكونون له عبيداً ويعلمون خدمتي وخدمة ممالك الأرض» (أخبار الأيام الثاني ١٢ : ١ ـ ٨).

ـ وهذا ينقلنا للملاحظة التالية؛ وهي التصريح بأن العقاب الدنيوي غايته إصلاح المعاقَب وإعادته إلى السبل القويمة:

* يقول الرب «أنا أنا هو وليس إله معي، أنا أميت وأحيي، سحقت وإني أشفي، وليس من يدي مخلِّص» (تثنية ٣٢: ٣٩)، وقال داود عليه السلام: «تأديباً أدَّبني الرب، وإلى الموت لم يسلمني» (مزمور ١١٨: ١٨)، وجاء في الأمثال: «يا ابني! لا تحتقر تأديب الرب ولا تكره توبيخه؛ لأن الذي يحبه الرب يؤدبه، وكأب بابن يُسر به» (٣: ١١ ـ ١٢)، ويقول الرب في شعب بني إسرائيل: «يوبخك شرك، وعصيانك يؤدبك» (إرميا ٢: ١٩).

* كما وضح الرب في موضع آخر أنه بعدما ضرب شعب بني إسرائيل بأعدائهم من الآراميين والفلسطينيين إلا أن: «الشعب لم يرجع إلى ضاربه، ولم يطلب رب الجنود»، ولهذا: «لم يرتد غضبه [أي: الرب]، بل يده ممدودة بعد» (إشعياء ٩: ١١ ـ ٢١).

* وفي موضع ثالث وضح الرب أن السبي لم يكن إلا بعد أن أنزل بإسرائيل عقوبات مختلفة، كالجوع: «أنا أيضاً أعطيتكم نظافة الأسنان في جميع مدنكم، وعوز الخبز في جميع أماكنكم، فلم ترجعوا إلي»، والقحط: «منعت عنكم المطر . . .

فلم ترجعوا إلي»، ثم: «ضربتكم باللفح واليرقان. . . أرسلت بينكم وباء على طريقة مصر. . . قلَّبت بعضكم كما قلَّب (الله) سدوم وعمورة. . . فلم ترجعوا إلي» (عاموس ٤ : ٦ ـ ١١)؛ لذلك كان السبي (عاموس ٤ : ١٢).

ـ كما يلاحَظ في أحوال أخرى أن الرب يؤجل عقابه ليمتحن متَّبعيه، ويظهر هذا المعنى في الحوارات التالية:

* «أبرٌ أنت يا رب من أن أخاصمك، لكن أكلمك من جهة أحكامك: لماذا تُنجح طريق الأشرار. . . افرزهم كغنم للذبح». فأجاب الرب: «إن جريتَ مع المشاة فأتعبوك، فكيف تباري الخيل؟ وإن كنت منبطحاً في أرض السلام، فكيف تعمل في كبرياء الأردن» (إرميا ١٢ : ١، ٣، ٥).

* وقال الرب في موضع آخر: «أقوالكم اشتدت علي. . . قلتم: عبادة الله باطلة، وما المنفعة من أننا حفظنا شعائره. . . والآن نحن مُطَوِّبُون المستكبرين، وأيضاً فاعلو الشر يبنون، بل جربوا الله ونجوا. حينئذ كلم متقو الرب كل واحد قريبه، والرب أصغى وسمع، وكتب أمامه سفر تذكرة للذين اتقوا الرب وللمفكرين في اسمه: ويكونون لي. . . في اليوم الذي أنا صانع خاصة. . . فتعودون تميزون بين الصدِّيق والشرير، بين من يعبد الله ومن لا يعبده» (ملاخي ٣: ١٣ ـ ١٨).

النتائج الأخيرة توضح الغاية الإيجابية من المنهج الذي سار عليه العهد القديم في معظم أحواله من تعجيل الجزاء؛ فالجزاء الدنيوي وإن كان بعيداً بُعداً نهائياً عن الظلم ـ ولاسيما في صورته العقابية، فيما تمَّ رصده[1] ـ إلا أن الغاية الأساسية منه

---

(١) وإن كان ذلك لم يمنع من أن يضم العهد القديم حوادث عديدة نتج عنها عقوبات ظالمة لأشخاص كانوا أبرياء، كإحراق نساء المذنبين وأبنائهم كما في (يشوع ٧: ٢٤ ـ ٢٥). ولكونها تخالف المنهج العام الذي يحاول هذا البحث تجليته، فهي إما أن تُعبِّر عن =

هي التذكرة والإصلاح، وهو في جانبه الثوابي لا يتجاهل البتة ضرورة تطبيق الوصايا والأحكام لمحاسنها الذاتية، كقول إشعياء: «ويتعالى رب الجنود بالعدل، ويتقدس الإله القدوس بالبر» (إشعياء ٥: ١٦)، وعند عاموس: «أبغضوا الشر وأحبوا الخير، وثبتوا الحق في الباب... ليجرِ الحق كالمياه، والبر كنهر دائم» (عاموس ٥: ١٥، ٢٤)...[١].

وتبقى نظرة الدارسين للعهد القديم بين مادح وقادح؛ فقد ذهب البعض إلى أن المنهج السابق يعلِّم الحرص والأنانية، على مستوى الفرد والجماعة، واستدل بما كان من مساومة يعقوب ـ عليه السلام ـ مع الرب، كما ورد في (تكوين ٢٨: ٢٠ ـ ٢٢): «ونذر يعقوب نذراً قائلاً: إن كان الله معي وحفظني... يكون الرب لي إلهاً... وكل ما تعطيني فإني أعشره لك»[٢]، كما يعلِّم الخدمة؛ إذ يصير المرء كخادم يعمل مقابل الجزاء[٣].

بينما ذهب آخرون إلى أن تهمة النفعية وإن كان لها صدى في الأخلاق اليهودية، إلا أن ذلك يُعد ضرورياً لتطوير أي نظام أخلاقي، فأحد الدوافع الإنسانية

= التناقض الواقع في العهد القديم، أو أنها من التحريف، وهو الأولى أن تُنسب إليه؛ لأنه إذا كان منهج الرب كما ذكر إشعياء: «لأنه حينما تكون أحكامك في الأرض يتعلم سكان المسكونة العدل» (٢٦: ٩) فلا يمكن أن يُنسب إليه ظلم.

(١) وقد سبق الحديث عن المسوغات الأخلاقية الذاتية للأوامر الإلهية في العهد القديم عند الحديث عن خصائص الإلزام الأخلاقي.

(٢) كل ما يُنسب إلى الأنبياء عليهم السلام من تصرفات غير أخلاقية؛ فهو من التحريف الذي لحق بمصادر اليهود، بدلالة القرآن الكريم على علو قدرهم ونزاهتهم جميعاً.

(٣) انظر: Essays in old testament ethics, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus, by Millar Burrows, p229 - 230.

منذ نشأتها تحقيق النجاح والازدهار؛ ولهذا فأصحاب البصيرة العميقة لزعماء الناس يستخدمون هذه الرغبة لتعزيز النهايات الأخلاقية، ولهذا فالإنجاز الأخلاقي لا يقاس بالثمرات المرادة، وإنما بالكفاح للقيام بالفعل نفسه، وهنا يحرز المرء تقدماً أخلاقياً[1].

ويفرق lazarus بين البسطاء من الناس وبين النخبة، فالبسطاء لا يمكنهم تقييم الفعل إلا بذكر الجزاء المترتب عليه، فيكون الجزاء ضرورياً في هذه الحالة لضمان إنجاز العمل، وكلما ارتقى الناس بحسهم الأخلاقي تأهلوا للتعاليم الأخلاقية المجردة؛ ولهذا تحقق التربية تدريجياً الاعتراف بالقيم العليا، وتعلّم الفرد أن يحترمها وينشدها لذاتها، ففعل الشيء لأسباب داخلية، يقود بالتالي إلى فعله لأجل هدفه الخاص[2].

وهذه الطريقة في تصور التربية الأخلاقية يعترف بها كانْت أكثر الفلاسفة تشدداً، فهو يقول: [لا شك أن أحداً لا يستطيع أن يُنكر أنه لكي نقود عقلاً مجدباً، أو حتى فاسداً إلى طريق الخير الأخلاقي؛ فإننا نحتاج إلى بعض التدريبات الإعدادية لترغيبه عن طريق ما يحقق من نفع ذاتي، أو ترهيبه بالخوف من بعض الخسائر، ولكن متى ما حققت هذه الآلية وهذا الانقياد بعض الآثار، فيجب أن نقدِّم إلى النفس المبدأ الأخلاقي في صورته المحضة، أي: في صورة الالتزام بالواجب][3].

إذن: بناءً على ما سبق يمكن أن نربط تركيز العهد القديم على تحصيل المنافع أو دفع المضار ـ كدوافع للعمل ـ بطبيعة الشعب اليهودي المتلقي للأمر الإلهي في

---

(١) انظر: J. M. Powis Smith, The Moral life of of the Hebrews, the Prefase.

(٢) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism. . . , p171 ـ 173.

(٣) نقلاً عن د. دراز، دستور الأخلاق. . . ، ص٣٣٦. وهو بدوره يوافقه على ذلك.

العهد القديم، فيبدو أن أغلب الشعب كان بحاجة إلى ربط العمل بجزاءٍ قريبٍ لضمان التنفيذ.

وعندما أعطى القرآن الكريم هذه الصورة للأمم السابقة عن اليهود، وعن أمة اليهود كذلك، ثم لم يستخدم الأسلوب نفسه مع أمة محمد ﷺ؛ فقد أعطى بذلك دليلاً آخر على أفضلية هذه الأمة على من سبقها؛ لأنه كلما حصل تقدم أخلاقي، تقبلت النفس الإنسانية الأمر الأخلاقي في صورته المحضة، وهذا ما توصَّل إليه علماء الأخلاق ـ كما سبق ـ وهو المنهج الإلهي الذي ينبغي أن نتعلم منه.

ولكن هذه المسوِّغات المبيَّنة لأهمية تعجيل الجزاء الإلهي في صورة الجزاء الدنيوي لا تقف حائلاً أمام ضرورة إعلان العهد القديم عن الحياة الآخرة، وما فيها من ثواب أوعقاب؛ لأنه لا تناقض ينتج عن الجمع بين الأمرين، بل إن الجزاء الإلهي للإنسان لا يُستوفى إلا بشقه الأخروي، يقول هنترميد على سبيل المثال: [في كثير من الأحيان يموت الطيبون صغاراً، وحتى عندما لا يموتون، نجد كثيراً من الأخيار يحيون حياة شاقة وعسيرة، على حين أن الأشرار يفلحون في حياتهم... فلا يمكن منطقياً أن نتصور الكون نظاماً أخلاقياً إلا إذا افترضنا عهداً للعدالة النهائية، تُجنى فيها آخر الثمار التي كان من المفروض أن تُجنى من نوايانا الطيبة][1].

فإذا انتقلنا للحديث عن الجزاء الأخروي في العهد القديم، فنذكِّر بوجود خلاف حول المسألة، فبينما ينكر البعض تعرض العهد القديم للحديث عن الآخرة أو الجزاء الأخروي، يذهب آخرون إلى أن الكتاب تضمَّن إشارات قليلة في ذلك، ويعترفون بأنها لا تعرض الأمر عرضاً صريحاً أو وافياً، وإنما تدل دلالة جزئية أو

---

(١) هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، ط٢، ١٩٧٥م، ص٣٧٩ ـ ٣٨٠.

تأويلية على الأمر، ومن ذلك:

ـ إشارة هوشع إلى وجود قيامة للأموات: «هلم نرجع إلى الرب؛ لأنه افترس فيشفينا، ضرب فيجبرنا، يحينا بعد يومين، في اليوم الثالث يقيمنا فنحيا أمامه» (هوشع ٦: ١ ـ ٢)، ولكن تحديد الإحياء بعد يومين غير مفهوم!

ـ إشارة ثانية إلى إحياء الموتى وردت في (إشعياء ٢٦: ١٩): «تحيا أمواتك، تقوم الجثث، استيقظوا ترنموا يا سكان التراب»[١].

ـ إعلام الرب لحزقيال بقدرته على إحياء الموتى من خلال حادثة واقعية؛ إذ رأى بأم عينيه كيف تجمعت العظام اليابسة ـ في أحد الوديان ـ بأمر الله، ثم كُسيت لحماً وروحاً. . . (حزقيال ٣٧: ١ ـ ١٠)، ولكن يتضح بعد ذلك أن الغاية هي أن يستدل الرب على قدرته بإعادة مملكة إسرائيلية تحت إمرة داود عليه السلام. وإن استنبط البعض من ذلك الدليل وجود الآخرة[٢].

ـ الإشارة إلى وجود نهاية لهذا العالم: «[الأرض] هي تبيد، وأنت تبقى» (مزمور ١٠٢: ٢٦)، وقول الرب من جهة أخرى: «لأني هاأنذا خالق سماوات جديدة وأرض جديدة» (إشعياء ٦٥: ١٧)[٣]. مع أن هذه العبارة وردت في سياقٍ يتحدث عن خلاص بني إسرائيل الدنيوي.

---

(١) انظر: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٨٠ ـ ٨١. بينما ذهب الصدوقيون المنكرون للآخرة إلى أن هذا الشاهد فيه إشارة إلى الميت الذي أحياه حزقيال. (انظر: د. يحيى زكري، سعيد بن يوسف الفيومي = سعديا جاؤون متكلماً وفيلسوفاً، رسالة ماجستير، ص٢٧٠ ـ ٢٧١).

(٢) انظر: ج٢/ ٣٣٦ ـ ٣٣٧ Encyclopaedia Judaica , Afterlife.

(٣) انظر: Essays in old testament ethics, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus, by Millar Burrows, p237.

ـ إشارات أكثر قوة عند دانيال، كقوله: «. . .إلى وقت النهاية؛ لأنه بعد إلى الميعاد» (١١ : ٣٥)، وكذا: «. . .وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية، وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي، والفاهمون يضيئون كضياء الجلد، والذين رَدُّوا كثيرين إلى البِرِّ كالكواكب إلى أبد الدهور» (١٢ : ٢ ـ ٣)، ويتنبه م. ريجسكي أن هذه العبارة رغم دلالتها إلا أنها لا تتحدث عن مبدأ قيامة شاملة للجميع[١].

ـ ورد وصف لجهنم مع تسميتها بـ توفة أو تفتة، يقول إشعياء: «لأن تفتة مرتبة منذ الأمس، مهيأة هي أيضاً للملك، عميقة واسعة، كومتها نار وحطب بكثرة، نفخة الرب كنهر كبريت توقدها» (٣٠: ٣٣)[٢].

ـ إشارة غير مؤكدة للثواب في الجنة وردت في (مزمور ٣١: ١٩): «ما أعظم جودك الذي ذخرته لخائفيك، وفعلته للمتكلين عليك تجاه البشر».

ـ وإشارة ثانية لأهل النار، وردت عند (إشعياء ٦٦: ٢٤): «ويخرجون ويرون جثث الناس الذين عصوا علي؛ لأن دودهم لا يموت، ونارهم لا تُطفأ، ويكونون رذالة لكل ذي جسد». وإن كان السياق هنا يتحدث أيضاً عن خلاص دنيوي خاص ببني إسرائيل.

ومما يلفت النظر أن الدليلين الأخيرين ساقهما سعديا الفيومي ضمن أدلة كثيرة للتأكيد على ذكر العهد القديم للحياة الآخرة والثواب الأخروي[٣]، مع أنه يؤمن من

---

(١) انظر: أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ص٢٦٥.

(٢) نقل هذا الدليل عن سعديا الفيومي: د. يحيى زكري، سعيد بن يوسف الفيومي = سعديا جاؤون متكلماً وفيلسوفاً، رسالة ماجستير، ص٢٧٦.

(٣) نقل هذه الأدلة كاملة: أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، ص١٧٣ ـ ١٧٩، هامش (١٤)، =

جهة أخرى بفكرة الخلاص الدنيوي لليهود، والتي من شروطها ـ كما يرى ـ إحياء الصالحين من موتاهم، وعودتهم إلى أرض الميعاد جميعاً، بحيث لا يبقى أحد منهم في غـربة، فيبنون سور بيت المقدس ثانية بمشاركة الأمم الأخرى، ثم يعمُّ الأمن والطمأنينة بحيث تبقى أبواب المدينة مفتوحة ليلاً ونهاراً، وستكون جميع الأمم قاطبةً تحت طاعة وخدمة إسرائيل(١).

ويُسوِّغ سعديا اعتقاده الذي يجمع بين الخلاص الدنيوي والمعاد الأخروي بقوله: [ألسنا نحن معشر الموحدين مقرين بأن الخالق جل جلاله يحيي جميع الموتى في دار الآخرة للمجازاة؟ فأي شيء ننكر أن يكون فضَّل هذه الأمة مدة زيادة يحيي فيها موتانا قبل دار الآخرة، حتى يصل حياتهم تلك بحياة الآخرة؟ أو ليس هو عدلاً يعوض كل ممتحن حسب محنته؟ وأمتنا هذه قد امتحنها الله بأمور عظيمة](٢).

ومن سمات هذا الخلاص ـ كما يتضح في العهد القديم ـ أنه أبدي، حتى وإن لم يقل سعديا بذلك، فقد جاء عند إشعياء: «شعبك كلهم أبرار، إلى الأبد يرثون الأرض» (٦٠ : ٢١)(٣).

= وهو ينقدها كلها. وأوافقه الرأي في ضعف الأدلة الباقية؛ لأن بعضها يبين أن من يؤمن يحيا، ومن يعـصِ يموت. . . ، أو أن الرب يقضي للمسكونة بالعدل. . . ، وكل أدلته لا تؤدي المعنى إلا بتأويل بعيد في الأغلب.

(١) انظر: د. يحيى زكري، سعيد بن يوسف الفيومي. . . ، رسالة ماجستير، ص٢٤٤ ـ ٢٤٩.

(٢) نقلاً عن صابرين زغلول السيد شعبان، فلسفة الأخرويات دراسة مقارنة في الأديان السماوية، رسالة دكتوراه، ص٧٥.

(٣) نشير هنا إلى أن موسى بن ميمون وإن لم يأت على ذكر الخلاص بصفته عند سعديا، إلا أنه ينطلق من هذه العبارة التأبيدية وأمثالها، كقول سـليمان عليه السلام: «الأرض قائمة مدى الأبد» (الجامعة ١ : ٤)، وقول داود: «المؤسس الأرض على قواعدها، فلا تتزعزع =

وقد اعترض القراؤون من اليهود على سعديا فيما ذهب إليه؛ لأنهم رأوا أن فكرة الخلاص قد تحققت ولو جزئياً ببناء الهيكل الثاني بعد عودة المسبيين، وأن إحياء الموتى زمن الخلاص لا يُفهم على حقيقته، بل يجب أن يحمل تفسيراً رمزياً فيشير إلى نهضة الأمة اليهودية ثانيةً بعد السبي.

ولكن سعديا رفض رأيهم وتمسك بحرفية النصوص التي رأى أنها لم تتحقق بعد[1].

والغاية من التعرض لفكرة الخلاص بصورتها السابقة عند سعديا؛ هي إبراز التشابه بين ما سيكون من تغيُّر في الخلاص الدنيوي، وبين تلك الإشارات الكتابية التي استدل بها العلماء على البعث والحياة الآخرة، وهي في معظمها تَرِدُ ضمن الحديث عن الخلاص الدنيوي لشعب بني إسرائيل.

فضمن عبارات الخلاص ذكر الربُّ أنه سيخلق سماوات جديدة وأرضاً

= إلى الدهر والأبد» (مزمور ١٠٤ : ٥)؛ ليقول أن الكتاب يؤكد أن هذا العالم لا يفسد في المستقبل، وأن ما يرد فيه من عبارات الدمار والخراب إنما ترمز لهلاك دولة أو ملة عظيمة، وليست مرادة على حقيقتها، وكذا كل العبارات التي تتحدث عن يوم عظيم للرب وهائل إنما تعني وجود مضرة أو فادحة عظيمة. وأما قول (إشعياء ٦٥ : ١٧): «لأني هاأنذا خالق سماوات جديدة وأرضاً جديدة. . .» فيفسره بالعبارة التي تلت ذلك، وهي: «هاأنذا أخلق أورشليم ابتهاجاً وسروراً»، فأورشليم ثابتة ودائمة بالإيمان بالله والسرور به، من خلال ذرية اليهود ونسلهم الدائمين على الشريعة، وابن ميمون لا يأتي على ذكر الآخرة كما سبق، ونحن وإن اختلفنا معه فيما ذهب إليه، إلا أن رأيه يبدو منطقياً أكثر من رأي سعديا، الذي يريد أن يجمع بين الخلاص الدنيوي والقول بوجود الآخرة. (انظر: دلالة الحائرين، ج٢/ ٣٥٦ ـ ٣٧٠. حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، ص١٤٠ ـ ١٤١).

(١) انظر: د. يحيى زكري، سعيد بن يوسف. . .، رسالة ماجستير، ص٢٤٧.

جـديدة، فحملها البعض على البـعث الأخـروي، وضمن عبارات الخلاص جاء الحديث عن قدرة الرب على إحياء الموتى، فحملها سعديا في بعض المواضع على ضرورة إحياء صالحي اليهود في الخلاص الدنيوي، وضمن عبارات الخلاص سيُؤتى الشعب اليهودي قلوباً دائمة التوجه إلى الله ولا تحيد عن عبادته، وهذا يعني بشكل آخر انتهاء زمن المسؤولية. . .

والحقيقة أن التشابك بين الحديث عن الخلاص الدنيوي للشعب اليهودي، وبين ورود ملامح البعث والحياة الآخرة في العهد القديم؛ لهو تشابكٌ شديدٌ، بحيث لا يمكن أن يُفرد دليل لهذا عن ذاك.

ولكن إذا كان الخلاص الدنيوي لليهود بهذه الصورة، فما حاجتهم إلى البعث الأخروي؟ ثم لماذا لم يبرز هذا الحديث عن البعث الأخروي إلا في أسفار الأنبياء، بينما سكت الكتاب قبل ذلك عن الأمر إلا ما ندر، كقول داود عليه السلام: «أليس هكـذا بيتـي عند الله» (صموئيل الثاني ٢٣: ٥)، الذي فيه دلالـة على الخلود في الآخرة؟

الإجـابة المفترضة للتساؤلات السابقة، هي: أن العهد القديم أُريد له فعلاً ـ في زمن تدويـنه ـ أن يسكت ويتجاهل الحديث عن البعث الأخروي الذي عرفه موسى عليه السلام ومن آمن به، ولكن: عندما أراد هؤلاء الكتبة إعطاء الأمل للشعب اليهودي ـ في الأسفار التي تتحدث عن السبي ـ بأن مملكتهم ستعود يوماً ما، بالغوا في أحـلامهم التي نسجوها حول تلك المـملكة، فاستعاروا بعضاً مما أخفوه من علومهم عن الحياة الآخرة، وذكروه ضمن الحديث عن الخلاص الدنيوي، فأدى ذلك إلى إعطاء صورة مبالغ فيها لهذا الخلاص، وكأنه يتم في عالم آخر.

ومن جهة ثانية: احتفظت الشواهد الدالة على العالم الأخروي بخصوصيتها،

فعاد العلماء يستخرجونها ثانية من السياق ليستدلوا بها ـ بقدر الإمكان ـ على العالم الأخروي.

ولا ننسى هنا أن الشعب اليهودي ـ في غالبيته ـ يؤمن بالبعث الأخروي، وقد احتفظ بهذا الإيمان بكل ما كتبه خارج العهد القديم، فليس من الصعب عليهم تلمُّس الشواهد الدالة على ذلك في العهد القديم مهما جاءت مموهة، وسعديا الفيومي دافع عن إيمان الشعب اليهودي بالحياة الآخرة، حتى ذكر أن في ذلك إجماعاً[١].

فليس هناك مشكلة في اعتراف أغلب الشعب اليهودي بهذه العقيدة[٢]، وإنما المشكلة في الاستدلال عليها من داخل العهد القديم...

وأخيراً أستدلُ ببعض الفقرات في العهد القديم لتلمُّس هذا التشابك السابق الذكر لتأكيد التحليل السابق:

ـ يقول الرب: «لأني هاأنذا خالق سماوات جديدة وأرضاً جديدة[٣]، فلا تُذكر الأولى ولا تخطر على بال، بل افرحوا وابتهجوا إلى الأبد في ما أنا خالق؛ لأني هاأنذا خالق أورشليم بهجةً وشعبها فرحاً، فأبتهج بأورشليم وأفرح بشعبي[٤]، ولا يُسمع

---

(١) نقلاً عن: أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، ص١٧٩، وعبارة سعديا هي: [... إن أمتنا مجمعة عليه إجماعاً منقولاً لا يحتمل التأويل على أحكم ما يكون]. ويعلِّق أمين الخولي بقوله: [والاحتجاج بهذا الإجماع على الحياة الأخروية غريب؛ فهل من شأن الإجماع أن يُثبت مثل هذا؟].

(٢) كما أكَّد ابن كمونة، في تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص٤١.

(٣) وازن هذا القول بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وهي في البعث الأخروي حتماً. والشاهد في العهد القديم استدل به العلماء على البعث الأخروي كذلك، كما سبق.

(٤) تحوَّل الحديث هنا إلى أورشليم، وليس في الآخرة أورشليم طبعاً.

فيها بعدُ صوت بكاء ولا صوت صراخ، لا يكون هناك بعدُ طفل أيام، ولا شيخ لم يكمل أيامه؛ [وهذه العبارات أنسب للحياة الآخرة ولكن] لأن الصبي يموت ابن مئة سنة [والموت في الدنيا فقط]، والخاطئ يلعن ابن مئة سنة!...» (إشعياء ٦٥: ١٧ ـ ٢٥)... وهكذا دواليك.

ـ وفي (حزقيال ٣٧: ١ ـ ١٠) عشر فقرات كاملة لحادثة إحياء موتى كثيرين في مكان واحد، حتى قاموا على أقدامهم وكأنهم جيش عظيم جداً... ثم يتبين أن هؤلاء هم الإسرائيليون الذين سيحييهم الرب ليمنحهم أرضهم ثانية (١١ ـ ١٤)، وسيكونون مملكة واحدة أرضية بإمرة داود عليه السلام، وهي مملكة أبدية وعهد أبدي ـ كرَّر ذلك خمس مرات ـ، والشعب سيكون طاهراً لا يعصي الله ثانية (٢٢ ـ ٢٨)... وكلها عبارات تحمل معاني الخلود، ولكن على الأرض.

ـ ويوجد شاهد في (إشعياء ٢٥: ٨) يذكر أن للموت نهاية، ففيه: «يُبلع الموت إلى الأبد، ويمسح السيد الرب الدموع عن كل الوجوه»، وهذا يُعدُّ عند المؤمنين بالآخرة من أحداث يوم القيامة بعد العرض والحساب[1]، ولكن بقية الفكرة في العهد القديم تتحدث عن أمر آخر: «وينزع عار شعبه عن كل الأرض... ويُداس موآب في مكانه...».

أخيراً: إن ما يمكن استخلاصه من فكرة الجزاء في العهد القديم: أن العهد القديم أورد أشكال الجزاء مجتمعةً، وهي الجزاء الأخلاقي، والقانوني، والإلهي،

---

(١) فقد ورد في السنَّة النبوية، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صار أهل الجنة إلى الجنة، وأهل النار إلى النار، جيء بالموت حتى يُجعل بين الجنة والنار، ثم يُذبح، ثم ينادي منادٍ: يا أهل الجنة! لا موت، يا أهل النار! لا موت، فيزداد أهل الجنة فرحا إلى فرحهم، ويزداد أهل النار حزناً إلى حزنهم» أخرجه البخاري في الرقاق: باب صفة الجنة والنار.

فذكر التوبة على أنها جزاء أخلاقي إصلاحي، وتعرَّض قليلاً للجزاء الأخلاقي الثوابي والعقابي، ولاسيما في سفر الأمثال، بينما توسَّع في الجزاء القانوني، وكذا في الجزاء الإلهي بقسمه الدنيوي، وألمح فقط إلى وجود الآخرة وجزائها.

وهو في كل ما سبق لا يسلم من تناقض أو ازدواجية في التناول، وإن كان يغلب عليه سيطرة الجانب الأقرب لما يمكن اعتباره بقايا المنهج الإلهي من رسالة موسى عليه السلام.

* * *



المبحث الأول

النية والدوافع في الخطاب الأخلاقي القرآني

إذا كانت الأخلاق القرآنية قد وضحت جميع المقتضيات المشروعة على صعيد الجزاء، فهي لم تعطِ اهتماماً أقل للنية السابقة على العمل، ولم تكتفِ بالمطابقة المادية للعمل في غيبة الشعور بالواجب.

وكذا عندما يقوم المرء بالعمل وتُحرِّكه الإرادة، فهي تنجذب لدوافع مختلفة تسعى إليها، ولكنها لا تصلح جميعها في نظر القرآن أن تُعدَّ حوافز للعمل.

ولهذا: فعند قيام المرء بأي عمل، حتى ولو كان مجرد اتخاذ قرار، فإن للإرادة نظرتين لابد أن تهتم بهما: إحداهما تنصبُّ على العمل المباشر، ويمكن تسميتها بـ (النيَّة)، والثانية تسعى للغاية أو الهدف منه، ويمكن تسميتها بـ (الدافع)، وتأتي القسمة للنظرتين السابقتين للإرادة لسهولة التناول، وإن تداخلتا واقعاً[1].

* المطلب الأول ـ النيَّة:

تتكون النية باجتماع ثلاثة عناصر، هي:

ـ تصوُّر المرء لما يعمله.

---

(1) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٤٢١ ـ ٤٢٣.

- إرادة إحداثه.

- إرادته بالتحديد، على أنه مأمور به أو مفروض.

ولكن: ماذا لو غابت النية كلياً أو جزئياً؟... وإلى أي حدٍّ يمكن للنية أن تغيِّر طبيعة العمل؟... وهل الغلبة في الفعل الأخلاقي التام للعمل أو للنية؟... وإلى أي حدٍّ تستطيع النية بمفردها أن تقوم بدور واجبٍ كاملٍ؟[١].

الفقرات التالية ستجيب تباعاً على التساؤلات السابقة:

أ ـ النية بوصفها شرطاً للتصديق على العمل:

يتميز الجانب الأخلاقي عن جوانب أخرى سبقت العناية بها كالجانب القانوني والجانب المدني، بأنه في باب الأخلاق لا يمكن اعتبار أي عمل إذا لم يكن شعورياً أو إرادياً، وانعقدت عليه النية.

وقد كان القرآن الكريم واضحاً في اشتراط ذلك، ولاسيما حين يمنعنا من أن نتصور أداء واجباتنا المقدسة ونحن في حالة شرود أو سُكر، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ... ﴾[النساء: ٤٣].

كما أنه يشترط الهمة والرضا والسرور، ولهذا يصف المنافقين بأنهم: ﴿ ... وَلَا يَأۡتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمۡ كُسَالَىٰ ... ﴾[التوبة: ٥٤]، فهؤلاء: ﴿وَيَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمۡ لَمِنكُمۡ وَمَا هُم مِّنكُمۡ وَلَٰكِنَّهُمۡ قَوۡمٞ يَفۡرَقُونَ ﴾[التوبة: ٥٦].

ولهذا فالقاعدة العامة التي وضعها المشرع، قال عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»[٢]، أي: إن الأعمال لا توجد أخلاقياً إلا بالنيات، فالنية إذن شرط

---

(١) م. س، ص٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٢) الحديث متفق عليه عن عمر بن الخطاب، أخرجه البخاري ـ واللفظ له ـ في بدء الوحي: =

لا بدَّ منه لصحة العمل أخلاقياً أو (دينياً)[١].

ب ـ النية وطبيعة العمل الأخلاقي:

بعد أن سلَّمنا بضرورة وجود النية ليكتسب العمل الأخلاقي مشروعيته، فهل للنية بعد ذلك أن تُحدث تعديلاً عميقاً في طبيعة العمل ذاتها، أي: هل العمل السيئ الذي يقع بحسن نية يكتسب قيمة أخلاقية؟ وفي الحالة المضادة: هل يكون عكس هذه الحالة صحيحاً؟ مع الانتباه إلى أنه ليس المراد بحسن النية وسوئها هنا الفكرةَ الغائيةَ التي تتحرك لأجلها الإرادة؛ لأنها بذلك ستعني الدوافع التي ستُدرس لاحقاً، وإنما المراد هنا قيمة النية التي تنبع من الطريقة التي تحكم بها على مشروعاتنا من حيث اتفاقها أو اختلافها مع القانون.

والإجابة على التساؤل السابق باختصار هي[٢]:

إن كل من يشرع في عمل خاطئ في نظره ـ وإن كان مشروعاً في ذاته ـ يرتكب بهذه النية الآثمة جريمة في حق الشرع الأخلاقي، على الرغم من المطابقة المادية التي تُنجيه قطعاً من الجزاء الشرعي، كأن يسرق المرء ماله وهو لا يدري.

وكذلك في الحالة المقابلة: فإن الشر لا يمكن أن يصبح خيراً بفضل الإرادة، أو بسبب نوع من سذاجة الضمير الذي أخطأ طريقه، أو بسبب الجهل، بل برأي الغزالي يضيف المرء بذلك شراً آخر، ومن قوله: [... من قصد الخير بمعصيةٍ

= باب بدء الوحي؛ ومسلم في الإمارة: باب قوله إنما الأعمال بالنية وأنه يدخل فيه الغزو وغيره.

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٤٢٥ ـ ٤٣٦. د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، رسالة دكتوراه، ص٣٠.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٤٣٦ ـ ٤٥٠.

عن جهلٍ فهو غير معذور، إلا إذا كان قريب العهد بالإسلام، ولم يجد مهلة للتعلم][1].

ولهذا فشتان ما بين الرغبة الحارة في أن نكون على الحق، والاعتقاد التلقائي بأننا نسير في طريقه، وما بين استخدام جميع الوسائل التي في قدرتنا لكي نصل إلى الحق؛ ولذلك فقد قسم النبي ﷺ القضاة إلى ثلاث طوائف، واحدة منها هي الناجية، فقال: «قاضيان في النار، وقاض في الجنة، فالذي في الجنة رجلٌ عرف الحق فقضى به، والذي في النار رجلٌ قضى للناس على جهل، ورجلٌ عرف الحق فقضى بخلافه»[2].

ولكن علينا أن لا نقلق كثيراً ونخاف ما سعينا لتحري الصواب، لقوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[3].

فإذا ظهرت قيمة النية المخالفة للعمل وأثرها فيه، فإن النية الحسنة إذا ارتبطت

---

(١) نقلاً عن دستور الأخلاق. . .، ص٤٤٢. وانظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤/ ٣٥٨.

(٢) الحديث أخرجه الترمذي عن بريدة بن الحصيب في الأحكام عن رسول الله ﷺ: باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي؛ وابن ماجه في الأحكام: باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق. ولفظه في الترمذي: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة؛ رجل قضى بغير الحق فعلم ذاك، فذاك في النار، وقاضٍ لا يعلم فأهلك حقوق الناس، فهو في النار، وقاضٍ قضى بالحق فذلك في الجنة».

(٣) الحديث متفق عليه عن عمرو بن العاص، أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب وأخطأ؛ ومسلم في الأقضية: باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب وأخطأ.

بعمل من جنسها تحقق بذلك نموذج العمل الأخلاقي الكامل. . . ولكن في هذه الحال أيهما أفضل النية أم العمل؟

ج ـ فضل النية على العمل:

ميّز القرآن الكريم بين نوعين من العمل: عمل القلب وعمل الجوارح، وألحّ على دورهما معاً في آيات كثيرة، قال تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾[البقرة: ٦٢]، وقوله: ﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ . . .﴾[الأنعام: ١٢٠]. . . كما أبرز عمل القلب منفرداً باعتباره قيمة، كقوله تعالى: ﴿. . . أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ . . .﴾[الحجرات: ٣]، وكذا: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[الشعراء: ٨٩]. . . بينما لم يمدح القرآن قط عملاً لا يستمد منبعه من أعماق النفس.

وفي هذا دلالة على فضل العمل الباطني على العمل الظاهري، وإن كان ذلك لا يمنع من التأثير الإيجابي الذي يُحدثه كل منهما بالآخر؛ فصحة القلب تؤمّن صحة البدن، قال عليه الصلاة والسلام: «ألا وإن في الجسد مضغةً، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد، ألا وهي القلب»[1]. . . والعمل الظاهري أو النشاط المادي يقوّي الاستعداد الفطري للمرء؛ لقوله تعالى: ﴿. . . يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ . . .﴾[البقرة: ٢٦٥]، وقال في الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا . . .﴾[التوبة: ١٠٣]. . .

فإذا كان القرآن الكريم قد نص بتفضيل عمل القلب على عمل الجسد، فقد جاءت السنة المطهرة لتؤكد فضل النية عليهما معاً؛ لقوله ﷺ: «نية المؤمن خير من

---

(١) الحديث متفق عليه عن النعمان بن بشير، أخرجه البخاري في الإيمان: باب فضل من استبرأ لدينه؛ ومسلم في المساقاة: باب أخذ الحلال وترك الشبهات.

عمله»[١]، وقوله كما سبق: «إنما الأعمال بالنيات». . .

ووضح الغزالي معنى تفضيل النية على العمل حال اشتراكهما بقوله: [المعنيُّ به أن كل طاعة تنتظم بنية وعمل، وكانت النية من جملة الخيرات، وكان العمل من جملة الخيرات، ولكن النية من جملة الطاعة خير من العمل؛ أي: لكل واحد منهما أثر في المقصود، وأثر النية أكثر من أثر العمل؛ فمعناه: نية المؤمن من جملة طاعته خير من عمله الذي هو من جملة طاعته، فهذا معناه][٢].

والنية لها الأفضلية في العمل الأخلاقي الكامل؛ لأنها تسبق العمل وتوجهه، وتعطيه المعنى الذي يحفز الجهد الباطني قبل الظاهري للعمل، فهي التي تطبعه بصفته النوعية، وتسِمه بسمتها المميزة[٣].

ء ـ النية في حال غياب العمل:

أُعطيت النية حتى الآن مكان الصدارة، فكانت شرطاً للتصديق على الفعل الأخلاقي، وترتَّب على النية السيئة إثمٌ ومطالبةٌ أخلاقية حتى في حال براءة العمل، وفُضِّلت على العمل في حال وجودهما معاً، وبقي أمر أخير: وهو توضيح حال النية مع غياب العمل[٤]. . .

---

(١) الحديث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، نشرة: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٣، ٦/ ١٨٥.

(٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤/ ٣٥٥.

(٣) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٤٥٠ ـ ٤٦١. د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، رسالة دكتوراه، ص٢٩ ـ ٣٠. د. محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٤) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٤٦٢ ـ ٤٧٠.

والصحيح في ذلك أن النية الصحيحة إذا صادفت طارئاً عارضاً منعها من أن تُتوج بعمل، حظيت بقيمة أخلاقية أقل من العمل الأخلاقي الكامل، وهذا يعني أنها لا تعدم من قيمة، وتتراوح قيمتها بحسب المانع من العمل، ويظهر ذلك بوضوح من خلال تفريق القرآن الكريم بين المجاهدين في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، وبين المجاهدين بنواياهم فحسب، وهم على درجات: أصحاء أو ضعفاء، فالضعفاء ذوو الأعذار تفصلهم عن المجاهدين درجة واحدة، بينما الأصحاء تفصلهم عن المجاهدين درجات كثيرة، لقوله تعالى: ﴿... فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[النساء: ٩٥][١].

وفيما سوى الجهاد، فهناك حديث قدسي يوضح مبدأ التفرقة السابقة على نحوٍ عامٍ، وهو قول الرسول ﷺ فيما يرويه عن ربه ﷻ: «إن الله كتب الحسنات والسيئات، فمن همَّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن همَّ بها فعملها كتبها الله عنده عشر حسنات، إلى سبعمئة ضعف، إلى أضعاف كثيرة...»[٢].

إذاً فالنية الحسنة منفردة لا تؤدي دور فعل أخلاقي كامل، وإن كانت تدانيه أحياناً.

* * *

---

(١) وقد استدل العلماء بعدم معاقبة الأصحاء المتخلفين عن الجهاد في الآية الكريمة؛ على أن الجهاد فرض على الكفاية، وليس فرض عين، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً...﴾[التوبة: ١٢٢]. (انظر: تفسير ابن كثير للآيتين).

(٢) الحديث متفق عليه عن ابن عباس، أخرجه البخاري في الرقاق: باب من همَّ بحسنة أو سيئة؛ ومسلم في الإيمان: باب إذا هم العبد بحسنة كُتبت وإذا همَّ بسيئة لم تُكتب.

*** المطلب الثاني ـ دوافع العمل:**

الدوافع ـ كما سبق ـ هي الغايات التي تقصدها الإرادة من القيام بعمل ما، ويمكن تسميتها بالعمل غير المباشر، وهي تُعدُّ كالنية المباشرة معياراً للقيمة، وشرطاً أخيراً للثواب والعقاب، وتظهر أهميتها من متابعة حديث رسول الله ﷺ الذي سبق أن أثبت دور النية المباشرة، وهو: «إنما الأعمال بالنيات، [فقد جاء بعد ذلك]: وإنما لكلِّ امرئٍ ما نوى [أي: في حال عمله]؛ فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها فهجرتُه إلى ما هاجر إليه».

وقد يصعب أحياناً تبين الدوافع الخفية لأعمالنا، ولكن لا يصل ذلك إلى حدِّ الاستحالة كما ذهب كانْت؛ لأن استعمال الدقة وعمق النظر في اختبار الضمير يوصلنا إلى نتائج صحيحة غالباً... فإذا رأينا أنفسنا منصرفين عن الغايات الأسمى، ولم نرضَ عن دوافعنا، فما علينا إلا تقوية إيماننا بالشرع، مع محاولة البحث عن محاسن العمل المشروعة، على أمل أن يتحول ذلك إلى نية غائية في نفوسنا[1]...

وباكتمال عنصرَي النية المباشرة وغير المباشرة يأتي التقييم النهائي للنية، والتي تنقسم بحسب الغاية منها إلى ثلاثة أقسام نوضحها تباعاً، هي: النية الحسنة، والنية السيئة، والنية المباحة أو الجائزة. ويبقى أخيراً إيضاح حالة التمازج بين الدوافع المختلفة التي تُسهم في تحديد اختياراتنا.

أ ـ النية الحسنة[2]:

إن نظرية الواجب التي وضعها كانْت هي النظرية القرآنية في ثوب بديل؛ لأن

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٤٧١ ـ ٤٨٢.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٤٨٣ ـ ٥١٨.

المؤمن لا يُذعن للواجب بوصفه فكرةً كما ذهب كانْت، وإنما يُذعن له باعتباره متصلاً بالوجود الأسمى وهو الله ﷻ.

والقرآن الكريم وضح الرسالة التي لأجلها خُلق الإنسان، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿... فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴾[الزمر: ٢]...

ومعنى الإخلاص وضحه القرآن الكريم بتحديد ما نُهي عنه الإنسان؛ فقد نُهي عن اتباع هوى نفسه: ﴿... وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ... ﴾[ص: ٢٦]، كما نُهي عن تلمس الرضا في أفعاله عند غيره تعالى؛ لأن هذه غايات غير مشروعة وغير أخلاقية: ﴿... ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾[الأحزاب: ٣٩]، وبالتالي أُمر المرء بطلب رضا الله بكل أفعاله: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴾[الإنسان: ٩]...

ولكن لما كانت الرغبة في تحصيل طيبات الحياة الدنيا بأنواعها لا تنتمي للفئات المنهي عنها، وهي تنسجم مع طبائع البشر وما جُبلوا عليه، فلم يُحرم الإنسان من طلبها، بل مُنع من أن يقهر نفسه على ترك ذلك، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[الأعراف: ٣٢]، ولكن على الإنسان أن يأخذ حاجته من هذه الطيبات باعتدال ودونما إسراف، فإن قصد بتحصيل الطيبات المباحة غايات حسنة؛ كأن يتقوى ليطيق عمل الواجبات المختلفة، أُثيب على ذلك...

ولا يُمنع المرء من جهة أخرى من التقليل من إشباع حاجاته المادية ما دام ذلك لا يُضعفه، أو يصرف فكره عن القيام بواجباته بعد ذلك، بل يُثاب ما دام دافعه لذلك حب الله والانشغال به عمن سواه، وليس دافعه تحريم تلك الطيبات كما سبق،

قال تعالى: ﴿. . .وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[الحشر: ٩]. . .

والتدرج السابق للغايات المرتبة على أفعال المرء المادية عند تحصيله للطيبات، والتي تتراوح بين اللاأخلاقية في حال اتباع الهوى. . . إلى أعلى درجات الأخلاقية في حال الإيثار؛ يقابله تدرجٌ آخر مشابهٌ عند قيام المرء بواجباته تجاه الله، حيث تتدرج الغايات بين الخوف من عذاب الله والطمع في ثوابه، إلى القيام بالواجب حباً وإجلالاً لله دون مطلب آخر.

ولكن ينحصر التدرج هنا في الجانب الإيجابي لسلم الأخلاقية، لمشروعية المطالب السابقة على السواء، وإن كان أعلاها مرتبةً ما يُقصد به وجه الله تعالى، فقد قال رسول الله ﷺ ممتدحاً بذلك خُلق سالم مولى خديجة ﷺ: «إن سالماً شديد الحب لله، لو كان لا يخاف الله ما عصاه»[1].

والإنسان عندما يقوم بأفعاله التكليفية خالصة لوجه الله تعالى، يجني فوائد أخرى غير الثواب والعقاب؛ وذلك أن المرء إذا كفَّ عن طلب النتائج المباشرة للعمل، أراح نفسه من انتظار نجاح أعماله، أو القلق من إخفاقها؛ لأنه حينئذ لن يبالي بتلك النتائج، رغم أنه سيبذل قصارى جهده في إتقان العمل، فإذا أثمر العمل عن

---

(١) الحديث أخرجه أبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ١/ ١٧٧. وقال إسماعيل بن محمد العجلوني: سنده ضعيف، انظر كشف الخفاء، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م، ٢/ ٤٢٨. وأخرجه أيضاً: أحمد بن عمرو الشيباني في الآحاد والمثاني، تحقيق: د. باسم فيصل أبو الجوابرة، دار الراية، الرياض، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ١/ ٢٣٩، رقم ٣١١.

نتائج سلبية فلن يجزع؛ لأنه منذ البداية لم يقصد إلا أداء الواجب بالمعنى الدقيق للكلمة، وإن نجح العمل وأتى أطيب ثماره، فسينسب ذلك النجاح لله ﷻ، فيشكره على إنعامه عليه بذلك. . . فيكون ذلك خيراً له أولاً وآخراً.

قال رسول الله ﷺ في هذا المعنى: «من جعل الهموم هماً واحداً كفاه الله ما أهمَّه من أمر الدنيا والآخرة، ومن تشاعبت به الهموم لم يبالِ الله في أي أودية الدنيا هلك»[1].

وقد يصم البعض أي دافع غير وجه الله تعالى باللاأخلاقي، ولكن ينقد ذلك ما كان من حرص رسول الله ﷺ على إنجاح الدعوة إلى الله، فهذا دافع ثانوي أمام إرضاء الله تعالى، فلم يمنعه الله عن ذلك، وإنما وجهه إلى الاعتدال فيما طلب، كقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا﴾[الكهف: ٦]. . .

وقد شرع القرآن الكريم الغايات السابقة معاً، كقوله تعالى في تسويغ الأمر بالجهاد: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ. . .﴾[البقرة: ١٩٣]، وجاء الأمر المجرد كقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّا كَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَنِ ٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ أَوِ ٱخۡرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٞ مِّنۡهُمۡۖ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَشَدَّ تَثۡبِيتٗا﴾[النساء: ٦٦].

والصواب أن الغايتين تكمل إحداهما الأخرى في ضمير المؤمن المستنير، وقد

---

(١) انظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخين عبدالله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، ود. محمد عبدالله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ج١/ ١٦١ ـ ١٦٢. والحديث أخرجه ابن ماجه في الزهد: باب الهم بالدنيا؛ الحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م، ٢/ ٤٨١.

تغلب إحداهما الأخرى بحسب الواجب، وهما تتصدران سلم الأخلاقية[١]، وإن كانت وجهة نظر الإيمان المطمئن والخضوع المطلق تستلزم بالضرورة الوجهة الأخرى دون أن تكون مستلزمة لها بالقدر نفسه من الضرورة؛ ولهذا فالصيغة الأساسية الصالحة لأداء الواجب: توحيد موضوع الإرادة مع موضوع الشرع، سواء توقفنا عند شكله، أم تغلغلنا في جوهره.

ب ـ براءة النية:

يُقصد ببراءة النية الصفة التي تكتسبها الإرادة عندما تتحاشى أن تسعى إلى غايات دنيئة، ثم هي في الوقت نفسه لا ترقى إلى مستوى شرف الإخلاص، وإنما تقنع بموقف وسط.

وهذه الحالة وإن كانت تندرج تحت صفة الجواز الشرعي، ولكن قيمتها من الناحية الأخلاقية صفر؛ بمعنى أنها لا تستحق مدحاً ولا ذماً، ولا تستتبع لصاحبها ثواباً أو عقاباً.

والدليل على وجود هذه الحالة شرعاً يؤكدها ـ على سبيل المثال ـ حديث رسول الله ﷺ عن الخيل حيث قال: «الخيل لرجل أجر، ولرجل ستر، وعلى رجل وزر...»[٢]، فهي أجر لمن أمسكها دائماً بأمر الله، وفي سبيل الله، وهي وزر على

---

(١) يقول الشاطبي: [إذا كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب مصلحة، وإن كان من شأنه أن يكرَّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب مفسدة]. (انظر: الموافقات في أصول الشريعة، ج١/ ١٧٣).

(٢) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في المساقاة: باب شرب الناس والدواب من الأنهار؛ ومسلم في الزكاة: باب إثم مانع الزكاة.

من أمسكها تفاخراً وتظاهراً وللإيذاء بها، وهي ستر لمن أمسكها من أجل حاجاته الخاصة، فهو في هذه الحالة لا يستحق على ذلك ثواباً أو عقاباً.

ويُشترط للأعمال حتى تتصف بالبراءة أمران: أولاً أن تكون أعمالاً جائزة شرعاً، وثانياً أن يريدها المكلف وفقاً لذلك الجواز؛ إذ إنه من الممكن للأعمال المباحة، أن تصبح أعمالاً ذات قيمة أخلاقية إذا ما اتُّخذت وسيلةً لبلوغ غايات أسمى كما سبق في النية الحسنة، أو تتحول إلى أعمال ذات قيمة سلبية، أي: إلى أوزار، كما في حديث الخيل السابق لمن استعملها في الإيذاء. . .، كما يمكن أن تتحول الأعمال التي في أصلها ذات قيمة أخلاقية إلى أعمال بلا قيمة؛ عندما تصبح الغاية من القيام بها غاية ذاتية عند الإنسان. . .، أو تتحول إلى أوزار، كما في حال عبادة المنافق. وهكذا يدور العمل مع النية ما لم يكن محرماً لذاته[1].

ج ـ النيات السيئة:

هي كل انحراف شعوري أو إرادي عن قصد المشرع، وحالاتها أكثر من أن تُحصى، كما يشير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ. . .﴾[الأنعام: ١٥٣]، ومن هذه السبل المنحرفة نذكر[2]:

ـ نية الإضرار: ويحدث ذلك عندما يُستعمل أمر شرعي لغايات دنيئة؛ كأن يمسك رجلٌ زوجته عن الطلاق بحجة تطبيق الشرع الذي جعل أبغض الحلال إلى الله الطلاق، ولكنه في حقيقة الأمر يقصد غاية أخرى وهي الإضرار

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٥١٨ ـ ٥٤٤. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج٣/ ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٥٤٥ ـ ٥٦٤.

بالزوجة. وقد نبَّه القرآن الكريم لذلك بقوله تعالى: ﴿...وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا...﴾[البقرة: ٢٣١].

ـ نية التهرب من الواجب: كالحيَل التي تُستعمل للتهرب من فريضة الزكاة، وهي في ظاهرها تصرفات مشروعة؛ كأن يُكثر المرء من الاتفاقات والعقود لتوزيع المال عند اقتراب موعد الزكاة، حتى يجعله أقل من الحد الأدنى من النصاب، فهو آثم بذلك.

ـ نية الحصول على كسب غير مشروع: كإخفاء عيوب السلع لضمان رضا المشتري، وهذا غش ممنوع، قال عليه الصلاة والسلام: «من غشنا فليس منا»[1].

ـ نية إرضاء الناس (الرياء): وتعني أداء المرء لواجبه نحو الله، ونحو الأقربين بنية أن يكون شخصاً بارزاً بين الناس، وهو غير النفاق، وأفضل مثال على ذلك الحديثُ الذي بيَّن الأوائل الذين تُسعَّر بهم النار يوم القيامة، وهم: رجلٌ استُشهد لا لله ﷻ وإنما ليقال جريء، ورجلٌ تعلَّم ليقال عنه عالم، ورجلٌ أنفق ليقال جوّاد[2]... وكلها نيات آثمة.

ء ـ إخلاص النية واختلاط البواعث:

حالات النية التي تمَّ دراستها حتى الآن تأتي ضمن تصوُّر وجود نية غائية واحدة

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في الإيمان، باب: قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا؛ والترمذي في البيوع عن رسول الله ﷺ: باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع؛ وابن ماجه في التجارات: باب النهي عن الغش.

(٢) الحديث رواه مسلم في الإمارة: باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار؛ والنسائي في الجهاد: باب من قاتل ليقال فلان جريء؛ وأحمد في مسنده رقم: ٧٩٢٨.

لكل عمل، وهذا الإفراد يدخل في حيز الإمكان النظري أكثر منه في الواقع العملي، فعملياً تتعدد البواعث عند اتخاذ القرار لصالح عمل معين، بل تتصارع فيما بينها في حال التعارض، حتى يبقى أكثرها تأثيراً على الإرادة(١) . . .

ـ فإذا اختلطت البواعث الحسنة مع السيئة بدرجة التساوي في عمل واحد، لم يقبلها الله ﷻ؛ لما فيها من معنى الإشراك، فقد روى النسائي عن أبي أمامة الباهلي قال: جاء رجل إلي النبي ﷺ فقال: أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر والذكر، ماله؟ فقال النبي ﷺ: «لاشيء له، ثم قال: إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً، وابتُغي به وجهه»(٢).

وفي هذه الحالة وأمثالها تكون القيمة الأخلاقية للعمل هي الصفر، وبالتالي فهو لا يستتبع أجراً أو وزراً، بخلاف ما إذا انفرد الباعث السيء بالعمل، كما سبق في حالة من تُسعَّر بهم النار يوم القيامة، حيث يصبح العمل وزراً على صاحبه.

وبذلك يتضح التخفيف في الحالة المذكورة هنا؛ لأن نية الإخلاص لوجه الله، وهي النية الحسنة، تعادلت مع النية السيئة التي فيها معنى الرياء، فخرج العمل محايداً كما نص الحديث الشريف، وأما تقدير التسوية فهو موكول إلى حكم الله، وإن جاءت إشارات عليه في أماكن مختلفة من الشرع الحنيف.

ـ إذا تأخر الباعث الدنيوي (السيء) عن نية الإخلاص لله، فلا ضرر في ذلك؛ كأن يُتخذ القرار بمقتضى الشرع، ثم يُرتضى به أكثر على إثر استحسان الآخرين، كما

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق . . .، ص٥٦٤ ـ ٥٧٥.

(٢) الحديث أخرجه النسائي في الجهاد: باب من غزا يلتمس الأجر والذكر.

في حالة الرجل الذي قال: «يا رسول الله! أُسِرُّ العمل، لا أحب أن يُطَّلع عليه، فيُطَّلع عليه، فيسرني ذلك»، ولقد قال النبي ﷺ عن هذا الرجل: «له أجران، أجر السر، وأجر العلانية»[1].

ـ بينما يترفق القرآن الكريم في حال اشتراك عدة بواعث إلى جانب نية الإخلاص لله، إذا كانت البواعث المشاركة مشروعة أو مباحة في حال الانفراد؛ لأن طلب نية الإخلاص وحدها مطلب عزيز، وغالباً لا يدخل في نطاق قدرة النفس، ومن المقرر ألا يكلَّف المرء إلا في حدود وسائله، كما أباح القرآن الكريم أن يشتغل الحجيج بحياتهم المادية خلال سفرهم، كالتجارة مثلاً، إلى جانب اشتغالهم بواجباتهم الروحية، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ . . .﴾[البقرة: ١٩٨]. ويُشترط هنا أن تكون الواجبات الروحية هي المحرك الأول[2].

أخيراً: نختم هذا المبحث بكلمات الدكتور عبد المقصود في النية: فهي المعيار الذي تُعرف به قيمة العمل ودرجته؛ لأن الأعمال وإن اتفقت في شكلها وصورتها، فهي تتفاوت في قيمتها ودرجتها تبعاً للنية المحفزة للعمل.

ومعيار النية والغاية يُعدُّ معياراً ذاتياً، بمعنى أنه خاص بصاحبه ولا يطَّلع عليه أحد من الناس غالباً، ولا يعرف حقيقته إلا الله تعالى. وبذلك يمتاز نظام الأخلاق

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في الزهد عن رسول الله ﷺ: باب عمل السر؛ وابن ماجه في الزهد: باب الثناء الحسن.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٥٦٩ ـ ٥٧٥، د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، رسالة دكتوراه، ص٣٣ ـ ٣٩. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج١/ ١٦١.

القرآني على جميع النظم الأخلاقية الوضعية في هذا المجال[1].

* * *

المبحث الثاني
النية والدوافع في الخطاب الأخلاقي للعهد القديم

إن غلبة السمة المادية والدنيوية على الجزاء الإلهي في العهد القديم، لا يعني أن هذا الكتاب اكتفى بالمطابقة المادية للعمل في غيبة الشعور بالواجب؛ صحيحٌ أنه صادفتنا حالاتٌ ترتَّب فيها مسؤوليةٌ أخلاقيةٌ مع غياب الإرادة، وبالتالي مع غياب النية والقصد[2]، ولكن لا يصح تعميم ذلك على مجمل الكتاب، بل يجب اعتبار ذلك فيه من المحرَّف والمبدَّل.

أما العناية بالنية والدوافع فيظهر جلياً في مواضع كثيرة من الكتاب، مع أن النية ـ كما يرى البعض ـ لم تُذكر صراحةً في الأسفار الخمسة الأولى، وإنما أشار إليها إشعياء في قوله: «فقال السيد: لأن هذا الشعب قد اقترب إليَّ بفمه، وأكرمني بشفتيه، وأما قلبه فأبعده عني» (إشعياء ٢٩: ١٣)[3].

---

(١) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني خيشة، النظرية الخلقية في الإسلام، ص١٧١.

(٢) كما سبق عند دراسة الإرادة وعلاقتها بالمسؤولية.

(٣) انظر: ج١/ ٨٥٢ ـ ٨٥٣ Encyclopaedia Judaica, KAVVANAH = Directed intention.
ونشير هنا إلى أن د. دراز كان يرى أن النية مبدأ جديد أضافته الرسالة الخاتمة، ولم يكن في اليهودية والمسيحية (مدخل إلى القرآن الكريم، ص١١٣)، وعنه أخذ بعض العلماء المسلمين. (انظر: د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، رسالة دكتوراه، ص٢٩).

ولكن: مع أن العهد القديم يركِّز في ظاهره على الفعل بدلاً من النية أو الدافع، وهي سمة عامة في الكتاب؛ إلا أنه أشار كثيراً إلى عمل القلب، ومنه أبرز الأحبار دور النية أو القصد في الأفعال، والشواهد على ذلك كثيرة؛ فالوصايا العشر لا تمنع السرقة فقط، بل تمنع الطمع في كل ما يخص الجار: «لا تشتهِ بيت قريبك، ولا تشتهِ امرأة قريبك، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره...» (خروج ٢٠: ١٧، تثنية ٥: ٢١)، وكما جاء في سفر اللاويين: «لا تبغض أخاك في قلبك، إنذاراً تنذر صاحبك، ولا تحمل لأجله خطية» (لاويين ١٩: ١٧)[1]...

ولأن الوصايا السابقة تبحث ما وراء الفعل، وليس في الفعل ذاته، ففيها اختبار عميق للشخصية، لا يوجد أعلى منه؛ ولأن الوصايا العشر تعود للفترة قبل النبوية بكثير، فهذا يعني أن البحث عن الدوافع وراء الأفعال ظهر في فترات مبكرة للديانة الإسرائيلية، ويؤيد البحث وجود شواهد أخرى مشابهة في تلك الفترة، كقول الرب: «إذا صادفت ثور عدوك أو حماره شارداً تردُّه إليه، إذا رأيت حمار مبغضك واقفاً تحت حمله، وعدلت عن حلِّه فلابد أن تحلَّ محلَّه» (خروج ٢٣: ٤ ـ ٥)، وفي إعادة ثوب المرتهن إذا كان لا يملك غيره (خروج ٢٢: ٢٥ ـ ٢٧)، وفي التفريق بين القاتل العمد والقاتل الخطأ... كل ذلك يهتم بمراقبة الدوافع وتوجيهها للخير...[2].

كما يلمس البعض في (مزموري ١٥و ٢٤) أنهما يدعوان لأكثر من البحث عن الأفعال الصحيحة؛ لأنهما يشجعان الدوافع الصحيحة، فهما يتَحَدَّيان الإنسان لأنْ:

---

(١) انظر: Essays in old testament ethics, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus, by Millar Burrows, p233.

(٢) انظر: J. M. Powis Smith, The Moral life of of the Hebrews, p61 _ 63.

«يتحدث من قلبه» (مزمور ١ : ١٥)، و: «لأنْ يكون لديه يدان نظيفتان وقلب نقي» (مزمور ٤ : ٢٤) . . .

ولذا فالإثم بهذا المفهوم لا يعني انتهاك الأمر الصريح، وإنما يعني صراعاً لقلب الإنسان وإرادته مقابل إرادة الله، فالعيش الصحيح يتجاوز مجرد الأفعال؛ لأنه يتعامل مع الدوافع والنيات التي تكمن وراء الفعل.

وهذا تأكيد ثان على أن البحث عن الدوافع للأفعال سبق فترة السبي، ولم يُستحدث بعدها كما ذهب البعض أمثال Koch[1].

ولهذا فما يمكن الخروج به من العرض السابق؛ صحة الاستدلال على اهتمام العهد القديم بالدوافع والنيات في مختلف مراحله؛ بدءاً من الوصايا العشر في سفر الخروج إلى آخر الكتاب.

وإذا أدخلنا إلى نطاق البحث حديث العهد القديم عن الخليقة مذ وُجدت، مما هو سابق زمنياً على التاريخ الإسرائيلي، فيمكن القول: إن إظهار العناية بالنية والدوافع بدأ مع تقديم كلٍّ من قابيل (أو قايين) وهابيل قربانيهما إلى الله، حيث لم يقبل الله ﷻ هذه العبادة إلا من المحسن، ذي القلب السليم. . .[2].

ومن الشواهد الكثيرة الدالة على العناية بمفهوم النية والدوافع للعمل في العهد القديم علاوةً على ما سبق:

- ما جاء من تعاليم موسى عليه السلام: «اسمع يا إسرائيل! الربُّ إلهنا ربٌّ

---

(١) انظر: Essays in old testament ethics, Ethics in a Cultic Setting, by John T. Willis, p162 - 163.

(٢) انظر تحليل هذه الحادثة ص٢٣٩ من البحث.

واحدٌ، فتحب الربَّ إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل قوتك. . .» (تثنية ٦: ٤ ـ ٨)، ولهذا ذكر سعديا الفيومي أن المرء لا يعاقَب على نية ـ مجردة عن عمل ـ أو اعتقاد إلا الكفر؛ لأن الإيمان لا يُوصَل إليه إلا بالاعتقاد[1].

ـ ويقول الرب: «لأن الإنسان ينظر إلى العينين، وأما الرب فينظر إلى القلب» (صموئيل الأول ٧: ١٦).

ـ وقال موسى عليه السلام: «وتتذكر كل الطريق التي فيها سار بك الرب إلهك هذه الأربعين سنة في القفر؛ لكي يُذلك ويجربك ليعرف ما في قلبك. . .» (تثنية ٢: ٨).

ـ ومن صلاة سليمان عليه السلام: «واعمل وأعطِ كلَّ إنسان حسب كل طرقه كما تعرف قلبه؛ لأنك أنت وحدك قد عرفت قلوب كل بني البشر؛ لكي يخافوك» (ملوك أول ٨: ٣٩ ـ ٤٠). ولهذا ذكر فيلون السكندري أن كل الأفعال لا قيمة لها إلا إذا كانت خالصة لوجه الله[2]، وأنَّ تقوى الله هي الغاية النهائية والوحيدة كما ذكر موسى بن ميمون[3].

ـ ومن دعاء داود عليه السلام: «قلباً نقياً اخلُق فيَّ يا الله، وروحاً مستقيمة جدد في داخلي» (مزمور ١٠: ٥١).

ـ فإذا خالف ظاهر المرء باطنه، كان حسابه حسب باطنه، يقول الرب: «لسانهم سهمٌ قتَّالٌ يتكلم بالغش، بفمه يكلم صاحبه بسلام، وفي قلبه يضع له كميناً،

---

(١) الأمانات والاعتقادات، ص١٨٥. وانظر: (تثنية ٨: ١٢ ـ ١٤؛ ١٠: ١٦؛ ١١: ١٣). . .

(٢) إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري. . .، ص٢٩٣.

(٣) دلالة الحائرين، ج٣/ ٧٣٠.

أفما أعاقبهم على هذه» (إرميا ٨ : ٩ ـ ٩).

وجاء في حزقيال : «ويسمعون كلامك ولا يعملون به؛ لأنهم بأفواههم يُظهرون أشواقاً، وقلبُهم ذاهبٌ وراء كسبهم» (حزقيال ٣١: ٣٣).

ـ ومن طَرَدَ أفكاراً سيئة فهو مثابٌ على ذلك، جاء في إشعياء: «ليترك الشرير طريقه، ورجل الإثم أفكاره، وليتُبْ إلى الرب فيرحمه» (إشعياء ٧: ٥٥)، وجاء أمر الرب كذلك: «لا يفكرن أحد في السوء على قريبه» (زكريا ١٧ : ٨).

أما من انْقاد مع الفكرة حتى يدبر فعلاً، ثم لا يفعل، فعليه إثم عزم لا إثم فعل، وفي الأمثال: «مَكْرَهَةُ الرب أفكار الشرير» (٢٦ : ١٥)[١].

وليس كل إثم يترتب عليه عقوبة كما وضح موسى بن ميمون، فالساهي ـ على سبيل المثال ـ يُعدُّ آثماً؛ لأنه لو بالغ في التثبت والتحرُّز لما وقعت له سهوة، ولكنه لا يعاقَب، بل تلزمه الكفارة، وهي قربان بحسب منزلة الشخص[٢]، وسبق أن ذكرنا قول سعديا: إن المرء لا يعاقَب على نية مجردة إلا اعتقاد الكفر.

ـ ومن جهة أخرى: فقد يكون الفعل جائزاً فيحرم إذا اقترنت به دوافع آثمة، كالحاكم الذي يؤلم ويعاقب من تلقاء نفسه، فإن كان قصده حفظ الدين فهو مثاب؛ لأن ذلك واجب عليه، وإن كان ذلك منه ميلاً وهوىً، فهو مهلكٌ نفسه[٣].

ـ وقد ركَّز علماء اليهود على سبق حضور النية للكهنة عند دخول الهيكل؛ لأن الكاهن إن لم يكن كاملاً كان أقل من الإنسان العادي، بدلالة تحريم شرب الخمر قبل

---

(١) سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص١٨٥ .

(٢) دلالة الحائرين، ج٣/ ٦٤٢.

(٣) سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص١٨٥ .

الدخول: «وكلم الرب هارون قائلاً: خمراً ومسكراً لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولك إلى خيمة الاجتماع؛ لكي لا تموتوا» (لاويين ٨: ١٠ ـ ٩)[(١)].

كما أوجبوا سبق حضور النية عند الصلاة، وأنها تبطل بلا نية، بدليل: «فخادعوه بأفواههم، وكذبوا عليه بألسنتهم» (مزمور ٣٦: ٧٨)[(٢)].

بل ذهب موسى بن ميمون إلى أبعد من ذلك، حيث قال بوجوب إعادة الصلاة التي تُقام بلا نية صحيحة، وأنه عندما يكون المرء منشغلاً ومتعباً، فعليه أن يؤخر الصلاة حتى يصل إلى اللحظة التي يستحضر فيها النية؛ لأن النية الحقيقية تعني ألا يكون المرء مشغولاً بشيء آخر وهو يصلي[(٣)]، ويصف ابن ميمون إرشادات متابعة حتى يتمكن المرء من استحضار نيته كاملة[(٤)]. . .

ـ وتعميم القول باشتراط النية لكل عمل يقوم به المرء، استخلصه فيلون السكندري من نظره لعبادة تقديم القرابين كما هي موضحة في العهد القديم؛ فقد وجد أن النية الصالحة أو الصلاح الداخلي للمرء هو الذي يحدد قبول قربانه بعيداً عن أي معايير أخرى، والرب يقول: «هل آكل لحم الثيران، أم أشرب دم التيوس؟ اذبح لله حمداً وأوفِ العلي نذورك» (مزمور لآساف ١٣: ٥٠ ـ ١٤)، ويقول: «لأنهم لم يصغوا لكلامي، وشريعتي رفضوها. . . محرقاتكم غير مقبولة، وذبائحكم لا تلذ إليَّ» (إرميا ١٩: ٦ ـ ٢٠). . .

---

(١) إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري. . .، ص٢٩٣.

(٢) سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص١٨٠.

(٣) انظر: Encyclopaedia Judaica, KAVVANAH = Directed intention ج١/ ٨٥٢ ـ ٨٥٣.

(٤) انظر: دلالة الحائرين، ج٣/ ٧٢٠ ـ ٧٢٤.

فاستخلص فيلون أن الرب لا يُسر بقربانٍ إلا أن يكون مقدَّماً من نفسٍ تقيةٍ، وأن الكافر قرابينه غير مقبولة، ولهذا فالعنصر المادي والدموي للقربان لا قيمة له، وبالتالي جميع القرابين على اختلاف أنواعها تتساوى إذا قُدمت من قلب تقي، من قلب يحمل نية فاضلة طيبة، فالإنسان عندما يُقدم قرباناً لا يقدم سوى فضائله الخاصة[1].

وقد قال داود عليه السلام مُجِلاً دور العبادة الداخلية: «لأنك لا تُسر بذبيحة وإلا فكنتُ أقدِّمها، بمحرقة لا ترضى، ذبائح الله هي روح منكسرة، القلب المنكسر والمنسحق يا الله لا تحتقره» (مزمور ١٦ : ٥١ ـ ١٧).

وجاء في تفضيل الصلاح على كل شيء: «ذبيحة الأشرار مكرهة الرب، وصلاة المستقيمين مرضاته» (أمثال ٨ : ١٥)، وكذا: «فعل العدل والحق أفضل عند الرب من الذبيحة» (أمثال ٢١ : ٣).

بينما ذهب موسى بن ميمون في بيان السبب وراء وجود العبارات السابقة وأمثالها مذهباً بعيداً عن الصواب، فقد رأى أن عبادة القرابين ليست أصلاً في دينه، ولكن الله لم يرفضها مرة واحدة، وإنما أتى بذلك الحكم تدريجياً؛ لأن الناس اعتادوا قبل مجيء هذا الدين على تقريب أنواع الحيوان في هياكل يقيمون فيها صوراً، ويسجدون ويتعبدون لها، فعندما جاءت الشريعة اليهودية، لم تقتضِ حكمته تعالى ولطفه أن يرفض أنواع تلك العبادات؛ لأن ذلك كان بعيداً عن المألوف، فأبقاها بشرط أن تُقدَّم إليه تعالى لا لغيره، وفي مكانٍ محدَّدٍ هو الهيكل، وعن طريق الكهنة المخصصين لذلك، بغاية التقليل من هذه العبادة؛ ولهذا جاءت شواهد كثيرة توبخ

---

(١) انظر: إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري. . . ، ص٢٩١ ـ ٢٩٣.

الناس على هرعهم للقرابين، وتبين لهم أنها ليست مقصودة لذاتها، كقول صموئيل: «هل مسرة الرب بالمحرقات والذبائح، كما باستماع صوت الرب؟ هوذا الاستماع أفضل من الذبيحة، والإصغاء أفضل من لحم الكباش» (صموئيل الأول ١٥: ٢٢).

وقول الرب: «لماذا لي كثرة ذبائحكم، يقول الرب، اتَّخمت من محرقات كباش وشحم مُسَمَّنات، وبدم عُجول وتيوس ما أُسر» (إشعياء ١: ١١)، وقوله: «لأني لم أكلم آباءكم ولا أوصيتهم يوم أخرجتهم من أرض مصر من جهة محرقة وذبيحة، بل إنما أوصيتهم بهذا الأمر قائلاً: اسمعوا صوتي فأكون لكم إلهاً، وأنتم تكونون لي شعباً، وسيروا في كل الطريق الذي أوصيتكم ليحسن إليكم» (إرميا ٧: ٢٢ ـ ٢٣)[1].

ولكن يتضح جلياً من مراجعة الإصحاحات والأسفار التي استقى منها موسى ابن ميمون أدلته؛ أنه أغفل السياق الذي جاءت فيه:

ـ فالشاهد الأول الذي نقله عن (صموئيل الأول ١٥: ٢٢) ذُكر في الحادثة التي قصَّت حرب شاول مع العماليق، والتي كان فيها عفو الشعب عن خيار الغنم والبقر لأجل الذبح مخالفاً للأمر السابق الصريح من الرب بقتل كل ما في المدينة[2]؛ فكان غضب الرب هنا ناتجاً أولاً عن مخالفة أمره الصريح، والعبارة التي نقلها ابن ميمون نفسها توضح أن الرب قد غضب لعدم سماع أمره؛ لأن الطاعة مقدَّمة على كل الأعمال، وهذا مما لاشك فيه.

ـ وكذا في الشاهد المأخوذ من (إشعياء ١: ١١)، فيتضح من متابعة السياق أن

---

(١) انظر: دلالة الحائرين، ج٣/ ٥٩٣ ـ ٦٠١.

(٢) وقد سبق دراستها، ص٢٤٣ من البحث.

الرب لا يرفض القرابين فقط؛ وإنما كل ما يقدِّمونه كعبادة السبت والاعتكاف والأعياد والصلاة... (إشعياء ١: ١٣ ـ ١٥)، مع أن فريضتي الصلاة والسبت من النقل الصحيح والشرائع الثابتة كما ذكر ابن ميمون[1].

ولهذا لا يُفهم من الإصحاح أن الرب يرفض ما سبق أن أجازه أو فرضه، وإنما يرفض ما هم عليه من شرورٍ وسفكٍ للدماء، وتمسكهم بمظاهر الدين دون إصلاح الباطن، يقول الرب «...وإن كثرتم الصلاة لا أسمع؛ أيديكم ملآنة دماً، اغتسلوا تنقوا، اعزلوا شر أفعالكم من أمام عيني، كُفُّوا عن فعل الشر، تعلَّموا فعل الخير، اطلبوا الحق...» (إشعياء ١: ١٥ ـ ١٧).

ـ وكذا في الشاهد المأخوذ من (إرميا ٧: ٢٢ ـ ٢٣)؛ نجد الإصحاح بأكمله يتكلم عن الظلم الذي يرتكبه اليهود، والدماء الزكية التي يستبيحونها، والإشراك بالله وعبادة آلهة أخرى... كل ذلك جدير بأن يرفض الرب ما يقدمونه من قرابين، ويوضح لهم أن هذه العبادة دون نية صالحة من نفس مؤمنة لا تُقبل، وهو ما سبق أن فهمه فيلون، وهو الصواب.

وبالصورة السابقة نفسها جاء في مزمور آساف ـ المذكور أعلاه ـ من قول الرب قبل تصريحه برفضه للقرابين المقدَّمة: «اجمعوا لي أتقيائي، القاطعين عهدي علي ذبيحة» (٥٠ : ٥).

فكأن الرب يستنكر ما وصل إليه اليهود، حتى الأتقياء منهم، حيث لم يُبقوا من العهد الذي قطعوه مع الرب إلا تقديم الذبائح، وليس هذا ما أراده الرب؛ فالذبائح لا يأكلها الله، والأرض كلها ملكه، فهو لا ينتظر كرماً من أحد، فهو

---

(١) دلالة الحائرين، ج٣/ ٦٠١.

يقول «. . .لأن لي المسكـونة وملأها» (٥٠ : ١٢)، بل يجب أن يعبـِّر المرء من خلال تقديمـه للقرابين عن شـكره لله وحمـده له: «. . . اذبح لله حمـداً، وأوفِ العلي نذروك»، بل ما هو أولى عند الله: «ادعُني في يوم الضيق؛ أنقذْك فتمجدني» (٥٠ : ١٤ ـ ١٥).

ـ وقد تكـرر المعـنى السابق عـند معظم الأنبياء الآخـرين، أمـثال عاموس (٥ : ٢١ ـ ٢٤)، وهوشع (٦ : ٦؛ ٨ : ١١ ـ ١٣؛ ١٤ : ٢)، وميخا (٦ : ٦ ـ ٨). . . وقد عدَّ بعض نقاد العهد القديم أن ذلك ميزة امتاز بها عصر الأنبياء على من سبقهم، حيث زاد التطلع إلى تحقيق الجوانب الروحية على حساب العبادات المادية المجردة[1]، والصواب أن العيب لم يكن أصلاً في تلك العبادات؛ فهي مطلوبة منهم على الدوام بشرط أن يكون مقدِّمها ملتزماً ومتمسكاً بمختلف الوصايا الإلهية، وباقياً على العهد الصحيح مع الله، ولكن لما ازداد بُعْدُ بني إسرائيل عن الله في العصور اللاحقة لعصر موسى، وتخيلوا أن كثرة القرابين والمحرقات تشفع لهم ما أفسدوه؛ فقد أصبحت الحاجة ماسة لتذكيرهم بالأصول التي قامت عليها ديانتهم، والتي نسوها لتخليهم عنها. . . فوجودها في عصر الأنبياء ليس زيادة فضل، وإنما محاولة لإصلاح الأمور وإعادتها لما كانت عليه أولاً[2].

(١) جاءت الإشارة إلى هؤلاء والتنويه إليهم في بداية هذا المبحث، وهم الآخذون بمبدأ تطور الديانة اليهودية في كل جوانبها كالتوحيد والعالمية. . . وأن أفضل النتائج دوماً تحصدها فترة النبوة المتأخرة.

(٢) بينما يذهب بعض دارسي ونقاد العهد القديم إلى أن الإضافة التي جاء بها الأنبياء الكلاسيكيون عموماً، كانت محاولة لربط الدين بالأخلاق من جديد، للعودة بالدين إلى الصورة التي جاء بها موسى عليه السلام، والتي أُهملت بعده في العصور السابقة على عصر النبوة الكلاسيكية. (انظر: د. محمد خليفة حسن، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، ص٨٦ ـ ٩٠). ويعارض هذا =

ويؤيد التحليل السابق ما وصلت إليه الأمور في عصر الأنبياء، من أن الرب صار يردُّ على شعب بني إسرائيل كل ما يقومون به من عبادات روحية خالصة علاوةً على الذبائح، كالاعتكاف والصلاة كما سبق في (إشعياء ١ : ١٣ ـ ١٧).

وحتى الصوم؛ فقد جاء في إشعياء: «يقولون لماذا صمنا ولم تنظر، ذلَّلنا أنفسنا ولم تلاحظ؟ . . . ها إنكم للخصومة والنزاع تصومون، ولتضربوا بلكمة الشر . . . أَمِثْلَ هذا يكون صومٌ أختاره؟ أليس هذا صوماً أختاره: حلُّ قيود الشر، فكُّ عقد النير، وإطلاق المسحوقين أحراراً، وقطع كل نير؟ أليس أن تكسر للجائع خبزك، وأن تُدخل المساكين التائهين إلى بيتك؟ إذا رأيت عرياناً أن تكسوه، وأن لا تتغاضى عن لحمك» (إشعياء ٥٨ : ٣ ـ ٧)، وهو مشابه لـ (زكريا ٧ : ٤ ـ ١٤).

فهل المعاني السابقة لم تكن مطلوبة لذاتها في تعاليم موسى عليه السلام، أم أن تجاهلهم لها كان سبباً للتذكير؟ ألم يأمر موسى عليه السلام في الوصايا العشر المشهورة بأن لا يطمع المرء بشيء آخر خارج ملكه (خروج ٢٠ : ١٧)، وأما نهى عن الحقد وإضمار الشر (لاويين ١٩ : ١٧)، كما أمر بحماية مال الآخرين حتى وإن كانوا أعداء المرء (خروج ٢٣ : ٤ ـ ٥)، أما أمر بالشفقة على المرتهن الفقير (خروج ٢٢ : ٢٥ ـ ٧). . . فهل يمكن القول: إن ما جاء في إشعياء من معانٍ لم تُعرف قبل

= الاستنتاج وجود هذه الدعوات زمن صموئيل، وداود، وسليمان. . . كما سبق، وهي مراحل سابقة على فترة النبوة الكلاسيكية. والصواب أنه في كل مرحلة من تاريخ بني إسرائيل وُجِد فيها نبي أو ملَك نبي، كان يتصدر للدعوة إلى الله، ويحاول حمل الأمة الإسرائيلية على السير في الطريق الصحيح.

ذلك! أم أن عدم العمل بها كان داعياً لإعادة التذكير؟ ولهذا جاء قول الرب يصف حال الشعب في أزمنة الأنبياء، وكيف أنهم نسوا شرائعه، فقال: «أكتب له كثرة شرائعي، فهي تُحسب أجنبية، أما ذبائح تقدماتي فيذبحون لحماً ويأكلون. الرب لا يرتضيها» (هوشع ٨: ١٢ ـ ١٣).

إذن يمكن القول: إن العهد القديم ظهر فيه بشكل واضح وصريح حرصُ الرب على ألا يقدِّم المرء أيَّ عمل من أعماله إلا بنية صالحة يبتغي بها وجه ربه، فإن فعل: «حينئذ ينفجر مثل الصبح نورك، وتنبت صحتك سريعاً، ويسير برُّك أمامك. . . حينئذ تدعو فيجيب الرب. . . يكون ظلامك الدامس مثل الظهر، ويقودك الرب على الدوام. . . » (إشعياء ٥٨: ٨ ـ ١٢). . .

أخيراً: يُستخلص من بحث النية والدوافع في أخلاق العهد القديم الآتي:

ـ أن النية شرط للتصديق على العمل، ولا قيمة لأي عمل أخلاقي إلا بنية الإخلاص لله.

ـ أن النية تؤثر في طبيعة العمل في حال اختلافهما؛ فالنية السيئة تلغي قيمة العمل الحسن، كالذبائح المقدمة بغير نيةِ طاعةِ الله، وبالعكس: النية الحسنة لا تُفلح في تجاهل طبيعة الفعل السيء[1].

ـ تداخل النية مع عمل القلب في العهد القديم لعدم التصريح بكلمة النية فيه ـ كما لم يُصرِّح بها في القرآن أيضاً ـ وهما أفضل من العمل الظاهري.

ـ استحقاق النية للقيمة وإن لم تُتوَّج بعمل؛ فمن طرد فكرة سيئة يُثاب، ومن

---

(١) وانظر في هذه المسألة: ما ورد في علاقة الإرادة بالمسؤولية في العهد القديم ص٢٣٨ ـ ٢٤٤ من البحث.

همَّ بسيئة فلم يعلمها فعليه إثم عزم ولكن دون عقوبة، أما النية الوحيدة التي يعاقَب عليها المرء فهي الكفر؛ لأن الإيمان لا يوصَل إليه إلا بالاعتقاد.

ـ دوران قيمة الفعل أو الحكم عليه مع الدافع الباعث عليه، كالحاكم الذي من طبيعة عمله أن يؤلم ويعاقب؛ فإن كان دافعه لذلك حفظ الدين فهو مثاب لذلك، وإن كان قصده ودافعه الهوى؛ فيأثم بذلك.

* * *

المبحث الثالث

مكانة الجهد المبذول أثناء العمل في الخطاب الأخلاقي القرآني

تحدَّثنا في المبحثين السابقين عن النية، وبيَّنا أثرها في العمل، وهنا نجلو الأهمية المتعلقة بعنصر العمل؛ حيث العمل هو وسيلة الإنسان للوصول إلى غاياته التي يريد الوصول إليها، قال تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[التوبة: ١٠٥].

وتهتم الأخلاق الإسلامية من جملة العمل بما يُعرف بالجهد؛ وهو العمل المؤثر الفعال، والذي موضوعه مقاومة قوة أو قهر مقاومة، سواء أكان ذلك على المستوى المادي أو الأخلاقي، قال تعالى ـ يحثُّنا على طاعته بكل ما نملك من قوى ـ: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾[التغابن: ١٦]، وكذا: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...﴾[الحج: ٧٨][١].

وبذل الجهد يُعدُّ معياراً للإيمان الصادق، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٥٨٥ ـ ٥٨٩.

ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾[الحجرات: ١٥][(١)].

ولكن: إذا كان بذل الجهد معبِّراً عن قدر الإيمان، فما قيمة الانبعاث التلقائي؟ ثم أيهما أعظم: جهد المدافعة والمقاومة أم الجهد المبدع الخلاق؟ وهل لهذا الأخير حدّاً يقف عنده؟ وما دور الجهد العضوي في الأخلاق القرآنية؟

١ ـ قيمة الانبعاث التلقائي:

يرفض الإسلام ـ بدايةً ـ أن يُبذل الجهد لا لغاية يسعى إليها، بحيث يكون البذل لمجرد البذل؛ ولهذا فالجهد ليس له أي قيمة أخلاقية إلا من حيث هو وسيلة لتحقيق بعض الخير الأخلاقي؛ وبالتالي: السعي للشر مشجوب أخلاقياً، فالجهد الذي يبذله مجرمٌ ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن تقديره تقديراً أخلاقياً، أو أن يُعد بوجه ما جهداً مبدعاً.

فبحسب هذا الفهم للجهد، ذهب بعض الفلاسفة إلى أن خضوع النفس الإنسانية للقانون الأخلاقي يكون دائماً ببذل الجهد، ولا يصدر منها ذلك بشكل تلقائي، كأن يكون بدافع الحب أو الرضا، وكما استشهد كانْت: «كما هو مكتوب: أنه ليس بار ولا واحد» (رسالة بولس إلى أهل رومية ٣: ١٠).

وذهب آخرون إلى القول بإمكان حدوث انبعاث تلقائي لعمل خير أخلاقي، ولكنهم رأوا أن العمل المؤدَّى في هذه الظروف قليل القيمة والثواب لذلك[(٢)].

وهنا يظهر بين مصطلحَي الجهد والقيمة علاقة ثابتة، بحيث كلما زاد الجهد

---

(١) انظر: ابن تيمية، فقه الإيمان، تعليق الشيخ زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٢٩ ـ ١٣٣.

(٢) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص٥٨٦ ـ ٥٩٤.

زادت القيمة وزاد الجزاء، وكلما نقص الجهد نقصت القيمة ونقص الجزاء.

ولكن: ماذا لو أصبحت القوة الأخلاقية عند إنسان تسمح بأن ينهض بتكاليفه دون جهد؟

اختلف الأخلاقيون المسلمون في ذلك على قولين متعارضين؛ فمنهم من رأى تطبيق القاعدة السابقة في هذه الحالة، كأصحاب أبي سليمان الداراني، في حين أن علماء البصرة قد أيَّدوا الرأي المعارض تماماً[1]. . .

وقد أورد الإمام الغزالي هذه الأقوال ـ على نحو خاص ـ لدى موازنته بين تائبَيْن؛ أحدهما سكنت نفسه وانساقت إلى نظامها الجديد، والآخر تُراوده نفسه بعض النزوع إلى الفعل المتروك، فكان رأي الغزالي دقيقاً في المسألة، فقال: [إن الذي انقطع نزوع نفسه له حالتان: إحداهما أن يكون انقطاع نزوعه إليها بفتورٍ في نفس الشهوة فقط، فالمجاهد أفضل من هذا؛ إذ تركُه بالمجاهدة دلَّ على قوة نفسه، واستيلاء دينه على شهوته. . . وأعني بقوة دينه قوة الإرادة التي تنبعث بإشارة اليقين. . . فقول القائل إن هذا أسلم؛ إذ لو فتر لا يعود إلى الذنب، فهذا صحيح. . . الحالة الثانية: أن يكون بطلان النزوع بسبب قوة اليقين وصدق المشاهدة. . . فهذا أعلى رتبةً من المجاهد المقاسي لهيجان الشهوة. . . ولقد زلَّ في هذا فريق فظنوا أن الجهاد هو المقصود الأقصى، ولم يعلموا أن ذلك من أجل الخلاص من العوائق]، أي: فإذا تمَّ الخلاص فقد حصل المراد[2].

---

(١) نقل هذه المسألة د. دراز عن الغزالي، دستور الأخلاق. . .، ص٥٩٢. وانظر: إحياء علوم الدين، ج٤/ ٤١ ـ ٤٢.

(٢) انظر: د. محمد كمال إبراهيم جعفر، المعيار الخلقي ونسق الفضائل عند الإمام الغزالي، بحث مقدَّم في الذكرى المئوية التاسعة لوفاة الإمام الغزالي، جامعة قطر، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص٤١٥ ـ ٤١٦. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤/ ٤١ ـ ٤٢.

وقد استفاد د. دراز من فكر الغزالي، وإنْ استقى الحلَّ برمَّته من القرآن الكريم عندما فرَّق بين نوعين من الجهد، جهد المدافعة، والجهد المبدع، بالصورة الآتية:

٢ ـ قيمة جهد المدافعة:

المقصود بجهد المدافعة: تلك العملية التي يضع فيها المرءُ في مواجهة الميول الخبيثة التي تحثُّه على الشر قوةً مقاومةً قادرةً على دفع تأثيرها.

والإنسان ذو الفطرة الكاملة السليمة لابد أن يواجه حالات كهذه، ولكن يختلف الجهد الذي يبذله في المقاومة بحسب درجة الانبعاث التلقائي لديه؛ إذ يقلُّ الجهد بعلو الانبعاث التلقائي، وأعلاه عند الأنبياء، وهم كبار الصالحين الذين مُنحوا استعداداً فطرياً عالياً، ولهذا قال تعالى: ﴿...ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ...﴾[الأنعام: ١٢٤]...

ثم هناك درجات كثيرة لأولئك الذين يرفعون من استعدادهم الفطري نتيجة جهد متواصل في مقاومة الميول الخبيثة، حتى يصلون إلى مراحل يبذلون فيها جهداً أقل في مقاومة بعض الأمور أو اتخاذ بعض القرارات... والله تعالى يتدخل بمعونة إيجابية لهداية من يبحث عن طريقه، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[العنكبوت: ٦٩].

ولا يمنع الوصول إلى درجات أعلى من استمرار الصراع بين النفس وبين ميولها الخبيثة، وحصول الزلل أحياناً، ولكن لا يعني ذلك الهبوط إلى الدرجات الأولى ثانيةً في الأعم الأغلب.

وبهذا يكون الترقي الذي تحوزه النفس الإنسانية هو نتيجة جهد سابق، وبالتالي لا ينبغي أن يحرمها حقَّها من القيمة الأخلاقية، وكذلك من الجزاء فـ: [بدلاً من أن يسير تقديرنا متوازياً مع مشقة المقاومة، يجب أن يزيد كلما نقصت هذه المشقة،

فالقول الحق في نظرنا هو القول الذي يقرر علاقة عكسية بين القيمة وضرورة الجهد المحارب، فالقيمة مرتبطة بتقهقر الضرورة، لا تقدُّمها]. لماذا؟ لأن الجهد سيُدخر عندئذ لأعمال الإنتاج والبناء، فالأخلاق ليست فن السيطرة على الأهواء، وإنما هي بصفة خاصة مشروع لتحقيق القيم الإيجابية، وذلك بعد التخلص من ذلك الصراع، وهو ما سيوضحه الجهد المبدع[1].

٣ ـ قيمة الجهد المبدع :

عندما يتخلص المرء من أحد ميوله السيئة، أو الكثير منها، يصبح مؤهَّلاً لتنمية الميول الصالحة لديه في هذه الجزئية أو تلك، فعليه أن يبادر إلى ذلك مباشرةً؛ لأن التوقف عند نهاية المرحلة الأولى هو ضد الأخلاق.

ويتكون الجهد المبدع من ثلاثة عناصر متكاملة، وهي: (الاختيار الإرادي)؛ وذلك بأن تتجه الإرادة لتحقيق اختيارات واضحة وجلية، ثم (اختيار الصالح)؛ ويعني أن يكون ذلك الاختيار متوافقاً مع الشرع ومتطابقاً مع قواعده، وأخيراً (اختيار الأفضل)؛ والأفضل لا يعني أن هناك حداً يقف عنده، إنما هو بحسب الحالة، وعلى أساس الموازنة مع غيره مما هو أقل منه.

قال تعالى ـ يحُثُّ المؤمنين على اختيار الأفضل ـ: ﴿. . . فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [الزمر: ١٧ـ١٨]، وقال كذلك: ﴿. . . فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[المائدة: ٤٨]. . .

وهذا التدرج يستمر حتى مع من وصلوا إلى أعلى درجة في سُلَّم الأخلاقية

---

(١) انظر: دستور الأخلاق. . .، ص٥٩٤ ـ ٦١٢، والقول المنقول ص٦١١.

في هذه الحياة الدنيا، وهم الرسل عليهم أفضل الصلاة والسلام، فهم وإن اشتركوا في درجة واحدة من الكمال البشري، إلا أننا نجد فيما بينهم تدرجاً في ذلك الكمال، لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ . . .﴾[البقرة: ٢٥٣]، و: ﴿. . . وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾[الإسراء: ٥٥]، ولكن ليس مؤدى ذلك الانتقاص من قدر أحدهم بحال من الأحوال: ﴿. . . لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ . . .﴾[البقرة: ٢٨٥]. . .

ولهذا يمكن القول نظرياً: إن الجهد المبدع ليس له حدٌّ يقف عنده، وإن وقف عملياً مع خاتم الرسل أكمل الناس خلقاً وخلقاً محمد ﷺ[1].

٤ ـ قيمة الجهد العضوي أو البدني:

الجهد البدني غير مطلوب لذاته في الأخلاق القرآنية، ولكنه قد يرافق بشكل طبيعي تأدية بعض التكاليف والواجبات، فإن حدث ذلك وجب عدم التملص منه، فمثلاً الفرائض عامةً لها أوقات محددة كالصلاة والصوم والحج. . . ولا يهمنا صادف ذلك برداً أم حرّاً، والصوم ـ بشكل خاص ـ ليست الغاية منه مجرد الامتناع عن الطعام والشراب ليذوق الإنسان ما يشعر به الفقير من ألم الجوع والعطش، وإنما هو تدريب للإرادة الإنسانية على لخضوع للإرادة الإلهية؛ حتى تصل بذلك إلى قدر من النظام والثبات، وإلا فإذا كان تحقيق الألم هو المقصود، فهذا يعني أن من لم يصل إلى درجة الألم لم يؤدِّ الواجب، وبالتالي يُفترض به أن يطيل ساعات صومه. . . ولكن لم يأمر الشرع بشيء من ذلك.

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق. . .، ص٦١٣ ـ ٦٢٩.

بل إن ما يؤيد أن تدريب الإرادة على الطاعة هو المقصود، ما وضَّحه حديث رسول الله ﷺ من أن ذلك التدريب ليس مقتصراً على شكله البدني، وإنما يستهدف تدريب مجموع السلوك الإنساني، حيث قال عليه الصلاة والسلام: «من لم يدَعْ قول الزور والعمل به، فليس لله حاجةٌ في أن يدَعَ طعامَه وشرابَه»[١].

وكذا في الجهاد الذي شُرع للدفاع عن الحق عموماً، فإنْ وجب؛ وجب القيام به مهما ترافق ذلك مع مشقة وألم عضويَّيْن، بل أنذر القرآن الكريم من تخلَّف عن القتال أو الجهاد خوفاً من ألم مُستتبع، قال تعالى: ﴿. . . وَقَالُوا۟ لَا تَنفِرُوا۟ فِى ٱلْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا ۚ لَّوْ كَانُوا۟ يَفْقَهُونَ﴾[التوبة: ٨١].

ولكن من جهة أخرى: إذا كان الخير الأخلاقي يتطلب تدخُّل طاقتنا، فهل يتطلبها بكمالها، أم أنه يعيِّن لها حداً تقف عنده، فإذا تجاوزته أصبح جهد الواجب الأساسي واجب كمال، أو حتى يتحول الأمر بالواجب إلى الجواز، وأحياناً إلى التحريم؟

القرآن الكريم أمر في مواضع كثيرة أن تكون الطاعة على أعلى قدر من الاستطاعة: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ . . .﴾[التغابن: ١٦]، وفي الوقت نفسه منع أن يصل المرء بنفسه إلى الهلاك نتيجة حرصه على تأدية واجبٍ يعارضه ضعفٌ فيه أو مرضٌ ـ في حين أن تأدية هذا الواجب الديني من قِبل الأصحاء يتمُّ مع جهد معقول لا يتعارض مع السلامة ـ قال تعالى: ﴿. . . وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[النساء: ٢٩]، وقال ﴿. . . وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ . . .﴾[البقرة: ١٩٥].

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في الصوم: باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم؛ والترمذي في الصوم: باب ما جاء في التشديد في الغيبة للصائم؛ وأبو داود في الصوم: باب الغيبة للصائم؛ وابن ماجه في الصيام: باب ما جاء في الغيبة والرفث للصائم.

وفي هذه الحالات صار ترك الواجب أو تعديله هو الأَوْلى، وفيما عدا ذلك فالأَوْلى بالمرء أن يصبر على الطاعة، قال تعالى مخاطباً نبيه: ﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾[الأحقاف: ٣٥]، وقال مخاطباً المؤمنين: ﴿...وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[النساء: ٢٥]...

ولهذا فالمنهج القرآني يجمع بين الشدة واللطف، وهذا ما جمعته آية واحدة، قال تعالى: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾[الحج: ٧٨]، وعلى المرء أن يُقدِّر وضعه ضمن قواعد الشرع وأحكامه، لقوله تعالى: ﴿ بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۝ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾[القيامة: ١٤ ـ ١٥][1].

* * *

المبحث الرابع

مكانة الجهد المبذول أثناء العمل في الخطاب الأخلاقي للعهد القديم

بيّنا في المبحث السابق مكانة الجهد ـ وهو العمل المؤثر الفعال ـ في نظر الأخلاق القرآنية، وكيف أن الجهد يُعد معياراً للإيمان ما دام يُقصد به تحقيق خير أخلاقي مهما قلَّ... ووجدنا أن قيمة الانبعاث التلقائي، وكذا ما يعادله من تخفيف الجهد المقاوم نتيجة حصول المران، يُعدُّ إيجابياً في حدِّ ذاته؛ لأنه يفسح مجالاً أكثر لتحقيق جهدٍ مبدعٍ خلاَّقٍ، وأنه ليس لهذا الأخير حداً يقف عنده، بل المرء مطالب أن يجاهد في الله حقَّ جهاده... وعرفنا أخيراً أن الجهد البدني ليس مطلوباً لذاته في هذه الأخلاق...

---

(١) انظر: د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق...، ص٦٣٠ ـ ٦٦٩.

ونحاول الآن أن نستنبط نظرة أخلاق العهد القديم للنقاط السابقة ذاتها، على النحو الآتي:

* يتكرر في العهد القديم مطالبة الإسرائيلي بأن يجعل إيمانه بالله مستولياً على كل قلبه، وعلى كل كيانه، وأن يعمل على تنفيذ ما أمره الله به بكل ما أوتي من قوة، ومن ذلك قول موسى عليه السلام:

- «فالآن يا إسرائيل! ماذا يطلب منك الرب إلهك إلا أن تتقي الرب إلهك لتسلك في كل طرقه، وتحبه، وتعبد الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك، وتحفظ وصايا الرب وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم لخيرك» (تثنية ١٠: ١٢ - ١٣).

- وكذا أمرَ موسى عليه السلام بأن تُقرأ التوراة كل سبع سنين: «لكي يسمعوا ويتعلموا أن يتقوا الرب إلهكم، يحرصوا أن يعملوا بجميع هذه التوراة...» (تثنية ١٢: ٣١).

- وكذا قوله: «وجِّهوا قلوبكم إلى جميع الكلمات التي أنا أشهد عليكم بها اليوم؛ لكي توصوا أولادكم ليحرصوا أن يعملوا بجميع هذه التوراة...» (تثنية ٣٢: ٤٦ - ٤٧).

- وفي الأمثال: «طوبى للإنسان المتقي دائماً» (أمثال ١٤: ٢٨)[١].

- ولهذا فقد كان التراخي عن الطاعة مذموم، جاء في ذلك: «ملعون من يعمل عمل الرب برخاء، وملعون من يمنع سيفه عن الدم...»، أي: في حال الجهاد في سبيل الله (إرميا ٤٨: ١٠).

وهذا ما دفع سعديا الفيومي إلى القول: إن الإنسان خُلق ليعمل، واستدل بقول

---

(١) وانظر كذلك: (تثنية ٨: ١١ - ١٢؛ ٣٠: ١٠؛ ٣١: ٢٣)، (مزمور ٢٧: ١٤)...

إشعياء: «هوذا السيد الرب بقوة يأتي وذراعه تحكم له، هوذا أُجْرَتُهُ معه، وعُمْلَتُهُ قُدَّامَه» (١٠ : ٤٠).

وذكر بأن العقل يقضي بأن يكون من ينال خيراً على عمل استُعمل به أضعاف ما يناله من الخير من لم يعمل شيئاً وإنما تُفضِّل عليه، ولهذا تكرر الأمر بالعمل، كقول موسى عليه السلام: «هذا اليوم قد أمرك الرب إلهك أن **تعمل** بهذه الفرائض والأحكام، فاحفظ **واعمل** بها من كل قلبك ومن كل نفسك» (تثنية ١٦ : ٢٦)[1].

ومع ذلك يؤكد الكتاب في مواضع أخرى أن المرء لا يقدر أن يعبد الله كما يستحق جلَّ وعلا، وهذا صواب، وهو ما ذكره يشوع في حديثه لشعب بني إسرائيل إذ قال لهم: «لا تقدرون أن تعبدوا الرب لأنه إله قدوس، وإله غيور هو. . .»، وهو بالطبع لا يقصد مطلق العبادة، ولهذا أجاب الشعب: «لا. بل الرب نعبد. . .» (يشوع ٢٤: ١٩ ـ ٢١). . .

* ذهب كانْت ـ كما سبق ـ إلى القول بأنه لا وجود للانبعاث التلقائي، مستدلاً بقول بولس: «كما هو مكتوب: أنه ليس باراً ولا واحد» (رسالة بولس إلى أهل رومية ١٠ : ٣)، ويسبق بولس في هذا الرأي إرميا الذي يقول: «القلب أخدع من كل شيء، وهو نجيس. من يعرفه؟» (إرميا ٩ : ١٧).

وإذا مضينا أبعد من ذلك إلى زمن نوح مثلاً، فنجد وصف الرب للبشر الذين ضلُّوا عن الهداية، حيث يقول فيهم: «لا يدين روحي في الإنسان إلى الأبد لزيغانه» (تكوين ٣: ٦)، وكذا: «ورأى الرب أن شرَّ الإنسان قد كثر في الأرض، وأن كل تصوُّر أفكار قلبه إنما هو شريرٌ كلَّ يوم» (تكوين ٥ : ٦). . .

---

(١) انظر: الأمانات والاعتقادات، ص١١٢ ـ ١١٣.

ومع ذلك فقد وصف الرب نوحاً عليه السلام بقوله: «أما نوح فوجد نعمة في عيني الرب»، و: «كان نوح رجلاً باراً كاملاً في أجياله» (تكوين ٦ : ٨ ـ ٩)، وهذا يُبطل التعميم اللاحق الذي ذكره بولس من أنه: (ليس باراً ولا واحد).

بل إن الوصف السابق لنوح عليه السلام تكرَّر مع أكثر الأنبياء، وهم أكرم خلق الله، فوُصِف إبراهيم عليه السلام بالخليل: «. . .وأعطيتها لنسل إبراهيم خليلك إلى الأبد» (أخبار الأيام الثاني ٧ : ٢)، وهو البار الكامل[1]، ووُصِف موسى عليه السلام بالأمين: «وأما عبدي موسى فليس هكذا، بل هو أمين في كل بيتي» (عدد ٧ : ١٢)، وهو النبي الذي لم يقم مثله في بني إسرائيل، كما في (تثنية ٣٤ : ١٠ ـ ١٢)، ووُصِف داود عليه السلام بسلامة القلب واستقامته، فقال الرب لسليمان عليه السلام: «وأنت إن سلكت أمامي كما سلك داود أبوك بسلامة قلب واستقامة. . .» (ملوك أول ٤ : ٩)، ولهذا يقول داود عليه السلام عن نفسه: «يكافئني الرب حسب بِرِّي، حسب طهارة يدي يرُد علي. . .» (صموئيل الثاني ٢١ : ٢٢)، ووُصِف سليمان عليه السلام بصاحب القلب الحكيم، قال الرب: «هوذا أعطيتك قلباً حكيماً ومميزاً، حتى إنه لم يكن مثلك قبلك ولا يقوم بعدك نظيرك» (ملوك الأول ١٢ : ٣)[2].

---

(١) فجاء فيه: «فآمن بالرب فحسبه له براً» (تكوين ١٥ : ٦)، ثم أمره الرب: «سر أمامي، وكن كاملاً، فأجعل عهدي بيني وبينك» (تكوين ١٧ : ١ ـ ٢)، ثم جاء التأكيد بأنه سمع وطبَّق ما أُمر به: «. . . من أجل أن إبراهيم سمع لقولي وحفظ ما يحفظ لي. . .» (تكوين ٢٦ : ٥). . . فكان لذلك كاملاً.

(٢) هذه الأوصاف ينبغي أن تُستخدم كحجج لإبطال ما يُنسب للأنبياء من أفعال غير أخلاقية في العهد القديم نفسه، والتي يجب محوها لتخفيف شدة التناقض الموجود فيه.

كما نسب العهد القديم سلامة القلب لمن هم دون الأنبياء في المنزلة، كأبيمالك ملك جرار، الذي يصف قلبه بالنقي السليم، ويوافقه الرب على ذلك، حيث قال أبيمالك: «بسلامة قلبي ونقاوة يدي فعلت هذا، فقال له الله في الحلم: أنا أيضاً علمت أنك بسلامة قلبك فعلت هذا» (تكوين ٢٠ : ٥ ـ ٦). . .

ولهذا يمكن القول بأن العهد القديم أشار إلى وجود الفطَر السليمة في نفوس الصالحين، وبالتالي يمكن القول بوجود إمكانية حدوث انبعاث تلقائي لديهم، حتى وإن ذهب فيلون وأمثاله إلى القول بأن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تكسب الخير بلا مجهود[١].

* وضع سعديا الفيومي القاعدة الآتية، وهي: كما أن فِعل الإنسان للشيء هو فعل، فكذلك تركه أيضاً فعل: [لأنه إنما تركه بأن يفعل ضده]، واستدل بأمر الرب: «فتحفظون شعائري، لكي لا تعملوا شيئاً من الرسوم الرجسة التي عُمِلت قبلكم» (لاويين ٣٠: ١٨)، وكذا: «. . .أيضاً لا يرتكبون إثماً، في طرقه يسلكون» (مزمور ١١٩ : ٣)[٢].

والقول بأن الترك يقابله فعل، فهذا في العموم، ولكن ليس كل ترك يقابله فعل على وجه الخصوص، إلا أن يقصد بالفعل مطلق الطاعة.

والترك هو الذي يتطلب الجهد المقاوم، أو جهد المدافعة، والذي تتطلبه الكثير من الأوامر الأخلاقية في العهد القديم، كقول الرب: «فاحترزوا من أن تنغوي قلوبكم فتزيغوا وتعبدوا آلهة أخرى وتسجدوا لها» (تثنية ١٦ : ١١)، وكذلك أمرُ

---

(١) إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري. . .، ص٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٢) الأمانات والاعتقادات، ص١٥١.

الرب بأن يجاهد المرء نفسه التي قد تمنعه عن إقراض أخيه إذا قَرُبَ موعد سنة الإبراء، بقوله: «احترز من أن يكون مع قلبك كلام لئيم قائلاً: قد قربت السنة السابعة، سنة الإبراء، وتسوء عينك بأخيك الفقير... أعطه ولا يسوء قلبك عندما تعطيه» (تثنية ٩: ١٥)، وكذا عند تحرير الأخ المستعبد سنة الإبراء، يأتي أمر الرب: «ولا يصعب عليك أن تطلقه حراً من عندك» (تثنية ١٨: ١٥)... وهكذا فالكثير من الأوامر في العهد القديم تحُثُّ على بذل الجهد في مقاومة الشر بمختلف أشكاله.

* فإذا تمكَّن المرء من قهر الشر ودواعيه، أمكنه تحصيل الخير بأشكاله المتعددة كذلك، وقد دعاه الرب في العهد القديم لأن يقدِّم أفضل ما لديه ليحفظ وصايا الرب كاملةً، ويطبق أوامره بقلبه وجوارحه، فامتدح الرب: «السالك بالكمال، والمتكلم بالصدق في قلبه...» (مزمور ٢: ١٥)... وعبَّر الكتاب عن فعل العبد في بذل الجهد لتحقيق الخير، وهو الجهد المبدع، كما في وصفه لمن بنَوا خيمة الاجتماع، فورد ما يلي: «...ثم جاء كل من أنهضه قلبه، وكل من سمحته روحه، جاؤوا بتقدمة الرب لعمل خيمة الاجتماع... وكل النساء اللواتي أنهضنهن قلوبهن بالحكمة غزلن شعر المعزى...» (خروج ٢٦، ٢١: ٣٥)، وكذا: «...كل من أنهضه قلبه أن يتقدم إلى العمل ليصنعه» (خروج ٢: ٣٦)...

* أما الجهد البدني فغير مطلوب لذاته في نظرة الأخلاق الكتابية، وهذا ما أشار إليه داود عليه السلام عندما بيَّن الغاية من أهم العبادات الجسدية، وهما الصوم والصلاة، فقال: «...أذللت بالصوم نفسي، وصلاتي إلى حضني ترجع» (مزمور ١٣: ٣٥)...

ومع أن هذه الإشارات تُعد قليلةً عموماً إذا ما ووزنت بضخامة مادة العهد

القديم، ولكنها تعبِّر عن منهجه، ويعضدها رفض الكتاب لكل العبادات الجسدية والمادية كتقديم القرابين ـ كما سبق ـ إذا لم تقترن بنيَّات صحيحة لنفوس صالحة.

وقبل أن نختم الحديث عن الجهد البدني، نشير إلى أن العهد القديم لا يقتصر على ذكر القلب باعتباره العضو المعبِّر عن باطن المرء وما يعجُّ فيه من مشاعر وقوى داخلية. . . ولكن العهد القديم يضيف إلى ذكر القلب ذكرَه للكلى بالمعنى نفسه، وكأن عملَها مكملٌ لعمل القلب بالفهم السابق.

ويتضح من بعض الشواهد أن عددها اثنتان كما هو معلوم لدينا، مما يعني أن العهد القديم لا يقصد بتلك الكلمة معنى آخر غير المعنى المتبادر إلى الذهن، كما جاء فيه أيضاً وصف الأحشاء لمرة واحدة بالتصوُّر السابق. . . والشواهد التي جمعَت بين القلب والكلى كثيرة، منها:

ـ «فإن فاحص القلوب والكلى الله البار» (مزمور لداود ٩ : ٧).

ـ «أبارك الرب الذي نصحني، وأيضاً بالليل تنذرني كليتاي» (مزمور لداود ٧: ١٦).

ـ «إن كان قلبك حكيماً يفرح قلبي أنا أيضاً، وتبتهج كليتاي إذا تكلمت شفتاك بالمستقيمات» (أمثال ٢٣ : ١٥ ـ ١٦).

ـ «أنا الرب فاحص القلب مختبر الكلى؛ لأعطي كل واحد حسب طرقه» (إرميا ١٠ : ١٧). . .

وأما ما جاء في الأحشاء فهو قولٌ لداود عليه السلام: «شريعتك في وسط أحشائي» (مزمور ٨: ٤٠). . .

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن دعوة العهد القديم المتكررة للعمل وبذل الجهد بأنواعه المختلفة، لا تتعارض مع طلب الهداية والعون الإلهي لتحقيق ذلك كله،

كقول إرميا: «عرفت يا رب أنه ليس للإنسان طريقه، ليس لإنسان يمشي أن يهدي خطواته، أدِّبني يا رب ولكن بالحق...» (إرميا ٢٣: ١٠)...

وبالتالي: فعلى المرء ألا ينسب الفضل لنفسه فيما يعمل، بل ينسبه لخالقه تعالى[١]: «لئلا تقول في قلبك: قدرتي وقدرة يدي اصطنعت لي هذه الثروة... بل اذكر الرب إلهك، أنه هو الذي يعطيك قوةً لاصطناع الثروة» (تثنية ٨: ١٧ ـ ١٨)...

وعليه أن يؤمن أن نتائج العمل منفكة عنه إن لم يُقدَّر لها أن تتحقق؛ ولهذا ذهب فيلون إلى أن للمجهود جزاءه من حيث هو، حتى ولو لم يحقق الغرض الذي رمى إليه[٢].

❒ ❒ ❒

---

(١) انظر: إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري...، ص٢٩٨. سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، ص١٥٨.

(٢) انظر: إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري...، ص٣٣٧ ـ ٣٤٠.



نصوص من الأخلاق العملية في العهد القديم

*** تمهيد:**

بانتهاء الفصل السابق نكون قد رصدنا مدى تحقق الأسس الأخلاقية ـ التي تُبنى عليها عادةً النـظرية الأخلاقية المتكاملة ـ في منظومة العهد القديم، وأظهرنا أبرز ملامحها، وقد ظهرت بعض هذه الأسس ـ كما سبق ـ مبتورةً أو ناقصةً عن صورتها السليمة التي تظهر واضحة جلية في القرآن الكريم.

وقبل أن نبين التقييم النهائي للأخلاق في العهد القديم، وعلاقتها بالدين، ومن قبل ذلك علاقة العهد القديم بالصورة الصحيحة لدين إلهي، وحتى تكتمل أوجه المقارنة التي يعـقدها هذا البحث بين العـهد القديم والقرآن الكـريم؛ فستـحمل الصفـحات القادمة ما أمكن رصده من مختلف أسفار العهد القديم، من نصوصٍ تحمل أوامرَ أخـلاقيةً تطبيقيةً موجهةً للفرد والأسرة والمجتمع والدولة اليهودية، ونختمها بجملة من الأوامر والنواهي الدينية لليهودي[1].

. . . وهي تبدو متنوعة وإيجابية، وتغطي ـ تقريباً ـ مختلف الجوانب الحياتية.

* * *

(١) أما يتعلق بأشباهها في القرآن الكريم، فقد جمعها د. دراز في: دستور الأخلاق في القرآن، ص٦٨٩ ـ ٧٧١.

الأخلاق الفردية

* **من المحظورات:**

- **الكذب:** «ابتعد عن كلام الكذب» (خروج ٢٣: ٧)، وكذا: «لا تقبل خبر كاذب» (خروج ٢٣ : ١)، وأيضاً: «لا تسرقوا ولا تكذبوا ولا تغدروا أحدكم بصاحبه» (لاويين ١٩ : ١١)، وكذا: «صُن لسانك عن الشر، وشفتيك عن التكلم بالغش» (مزمور ٣٤: ١٣).

- **الحسد:** «حياة الجسد هدوء القلب، ونخر العظام الحسد» (أمثال ١٤ : ٣٠).

- **الكبر والغرور:** «تأتي الكبرياء فيأتي الهوان، ومع المتواضعين حكمة» (أمثال ١١ : ٢)، وكذا: «قبل الكسر الكبرياء، وقبل السقوط تشامخ الروح» (أمثال ١٦ : ١٨)، وأيضاً: «ليمدحك الغريب لا فمك، الأجنبي لاشفتاك» (أمثال ٢٧ : ٢).

- **النفاق:** «بالفم يُخرب المنافق صاحبه، وبالمعرفة ينجو الصديقون» (أمثال ١١ : ٩).

- **إثارة الخصومة:** «لا تخاصم إنساناً بدون سبب، إن لم يكن صنع معك شراً» (أمثال ٣ : ٣٠)، وكذا: «بطيء الغضب كثير الفهم، وقصير الروح معلي الحمق» (أمثال ١٤ : ٢٩)، ومما يبغض الرب: «. . . زارع خصومات بين إخوة» (أمثال ٦ : ١٩).

ـ ويُحذِّر من التقليد الأعمى: «من يتبع أقوالاً فهي له» (أمثال ١٩ : ٧).

ـ ومن الشماتة: «الفرحان ببلية لايتبرأ» (أمثال ١٧ : ٥).

ـ ومن التسويف: «المتراخي في عمله هو أخو المسرف» (أمثال ١٨ : ٩).

* ومن المأمورات:

ـ الصدق: «شفة الصدق تثبت إلى الأبد، ولسان الكذب إنما هو إلى طرفة عين» (أمثال ١٢ : ١٩)، وكذا في الإجابة عن سؤال من يسكن في جبل قدس الله: «السالك بالكمال، والعامل بالحق، والمتكلم بالصدق في قلبه» (مزمور ١٥ : ٢).

ـ الحث على العمل: «من يشتغل بمقلة يشبع خبزاً، أما تابع البطالين فهو عديم الفهم» (أمثال ١٢ : ١١)، وكذا: «الرخاوة لا تمسك صيداً، أما ثروة الإنسان الكريمة فهي الاجتهاد» (أمثال ١٢ : ٢٧)، وأيضاً: «نفس الكسلان تشتهي ولاشيء لها، ونفس المجتهدين تسمن» (أمثال ١٣ : ٤).

ـ وعند الفقر فالتعفف أفضل: «يوجد من يتغانى ولاشي عنده، ومن يتفاقر وعنده غنى جزيل» (أمثال ١٣ : ٧).

ـ الصبر عند فاجعة الموت: «لا تجرحوا أجسادكم لميت، وكتابة وَسْمٍ لا تجعلوا فيكم» (لاويين ١٩ : ٢٨).

ـ سلامة النفس واستقامتها: «لا تبغض أخاك في قلبك، إنذاراً تُنذر صاحبك، ولا تحمل لأجله خطية» (لاويين ١٩ : ١٧)، وكذا: «إن راعيتُ إثماً في قلبي لا يستمع لي الرب» (مزمور ٦٦ : ١٨)، وأيضاً: «إذا صادفت ثور عدوك أو حماره شارداً تردُّه إليه. . .» (خروج ٢٣ : ٤ ـ ٥)، وكذا: «من يحفظ نفسه يبتعد عنها» (أمثال ٢٢ : ٥).

ـ **الرفق بالحيوان**: «الصدِّيق يراعي نفس بهيمته، أما مراحم الأشرار فقاسية» (أمثال ١٢ : ١٠).

*** ومن الأمور المستحبة:**

ـ **التقليل من الكلام**: «كثرة الكلام لا تخلو من معصية، أما الضابط شفتيه فعاقل» (أمثال ١٠ : ١٩)، وكذا: «في كل تعب منفعة، وكلام الشفتين إنما هو إلى الفقر» (أمثال ١٤ : ٢٣).

ـ **التخفيف من الضحك**: «أيضاً في الضحك يكتئب القلب، وعاقبة الفرح الحزن» (أمثال ١٤ : ١٣).

ـ **العناية بالمظهر**: «لا تقصروا رؤوسكم مستديراً، ولا تُفسد عارضيك» (لاويين ١٩ : ٢٧).

* * *

الأخلاق الأسرية

*** في الروابط الأسرية:**

من واجبات الأبوين نحو أبنائهم:

ـ التأديب: «لا تمنع التأديب عن الولد؛ لأنك إن ضربته بعصاً لا يموت، تضربه أنت بعصاً فتُنقذ نفسه من الهاوية» (أمثال ٢٣: ١٣ ـ ١٤). وكذا: «من يمنع عصاه يمقت ابنه، ومن أحبه يطلب له التأديب» (أمثال ١٣: ٢٤).

ـ تعليمهم شؤون دينهم: «فضعوا كلماتي هذه على قلوبكم ونفوسكم... وعلِّموها أولادكم متكلمين بها حين تجلسون في بيوتكم، وحين تمشون في الطريق، وحين تنامون وحين تقومون، واكتبها على قوائم أبواب بيتك، وعلى أبوابك» (تثنية ١١: ١٨ ـ ٢٠).

وبالمقابل فواجب الأبناء نحو والديهم:

ـ قبول التأديب: «اسمع يا ابني تأديب أبيك، ولا ترفض شريعة أمك» (أمثال ١: ٨).

وكذا: «اسمع لأبيك الذي ولدك[1]، ولا تحتقر أمك إذا شاخت» (أمثال ٢٣: ٢٢).

ـ الاحترام والرعاية: «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك...» (خروج ٢٠: ١٢)، وكذا: «تهابون كل إنسان أباه وأمه» (لاويين ١٩: ٣)، وأيضاً: «السالب

(١) سبق التعليق على هذا الخطأ، انظره ص١٧٦ من البحث.

أباه وأمه، وهو يقول: لا بأس، فهو رفيق لرجل مخرِّب» (أمثال ٢٨ : ٢٤).

* توجيه الكتاب لأهمية المحافظة على **العلاقة بين الإخوة**: «الأخ أمنع من مدينة حصينة» (أمثال ١٨ : ١٩)، ويصل حق الأخ المتوفى الذي لم ينجب بعدُ إلى حدٍّ أن يقوم أحد إخوته بالزواج من أرملته ليقيم نسله، كما في (تثنية ٢٥ : ٥ ـ ١٠).

* كما يوطد الكتاب **الروابط بين الأقارب**: «من يحتقر قريبه يُخطئ» (أمثال ١٤ : ٢١)، ويأتي النـهي عن بُغض الفقير ويُضرب لذلك بمثال: «أيضاً من قريبه يُبغَض الفقير» (أمثال ١٤ : ٢٠).

* **في الزواج والطلاق**:

ـ توضيح المحرمات من النساء، كما في (لاويين ١٨).

ـ **الترغيب بالزواج**: «من يجد زوجةً يجد خيراً، وينال رضاً من الرب» (أمثال ١٨ : ٢٢).

ـ **اختيار الزوجة الصالحة**: «الحسن غشٌّ والجمال باطلٌ، أما المرأة المتقية الرب فهي تُمدح» (أمثال ٣١: ٣٠)، وكذا: «المرأة الفاضلة تاجٌ لبعلها، أما المخزية فكَنخرٍ في عظامه» (أمثال ١٢ : ٤)، و: «الزوجة المتعقلة فمن عند الرب» (أمثال ١٩ : ١٤).

ـ يحق لمن تزوج حديثاً ألا يخرج مع الجند لمدة عام كامل، كما في (تثنية ٢٤: ٥).

ـ **من صفات الزوجة السيئة**: «مخاصمات الزوجة كالوكف المتتابع» (أمثال ١٩ : ١٣)، وكذا: «السكنى في أرض برية خيرٌ من امرأة مخاصِمة حرِدة» (أمثال ٢١ : ١٩).

ـ ولهذا شُرع الطلاق وإن كان مكروهاً: «لأنه يكره الطلاق» (ملاخي ٢: ١٦).

ـ ومن أحكامه: أنه لا يحق للمرء أن يراجع زوجته حتى بعد طلاقها من آخر، كما في (تثنية ٢٤: ١ ـ ٤).

* * *

الأخلاق الاجتماعية

*** من المحظورات:**

ـ ما تضمَّنته الوصايا العشر من **تحريم القتل، والسرقة، والزنا ودواعيه:** «لا تقتل، لاتزنِ، لا تسرق. . . لا تشتهِ بيت قريبك، لا تشتهِ امرأة قريبك، ولا عبده. . . ولا شيئاً مما لقريبك» (خروج ٢٠: ١٣ ـ ١٧). . . وتحديد القتل المحرَّم بقوله: «لا تقتل البريء والبارَّ؛ لأني لا أبرر المذنب» (خروج ٢٣: ٧).

ـ **تحربم الأذى والظلم بأشكاله:** «لا تشتم الأصم، وقدَّام الأعمى لا تجعل معثرة» (لاويين ١٩: ١٥). وكذا: «لا تظلم أجيراً مسكيناً من إخوتك، أو من الغرباء الذين في أرضك، في أبوابك، في يومه تعطيه أجرته» (تثنية ٢٤: ١٤ ـ ١٥) و: «لا تُغصب قريبك، ولا تسلب، ولا تَبِتْ أجرة أجيرك عندك إلى الغد» (لاويين ١٩: ١٣)، وأيضاً: «لا تضطهد الغريب ولا تضايقه. . .» (خروج ٢٢: ٢١)، و: «لا تسِيء إلى أرملةٍ أو يتيمٍ» (خروج ٢٢: ٢٢)[1]، وكذا: «لا تتبع الكثيرين إلى فعل الشر» (خروج ٢٣: ٢)، و: «لا تحسد الظالم، ولا تختر شيئاً من طرقه. . .» (أمثال ٣: ٣١ ـ ٣٢).

---

(١) الأمر بعدم مضايقة الغريب، وعدم الإساءة للأرملة واليتيم متكرر جداً في العهد القديم، مما يدل على عناية الكتاب واهتمامه برفع الظلم عن الضعفاء في المجتمع. أما تفصيل أحكام الغريب، ودعوة الكتاب للمساواة بينه وبين اليهودي، فقد سبق تناوله في هذا البحث، كما في ص١٧٠ ـ ١٧٣.

ـ **تحريم الرياء**: «محاباة الوجوه ليست صالحة، فيُذنب الإنسان لأجل كسرة خبز» (أمثال ٢٨ : ٢١).

ـ **تحريم الربا** في العهد القديم لم يرِد بشكل مطلق، وإنما قُيِّد بقيودٍ تخضع للتأويل، فقد ورد فيه: «لا تقرض أخاك برباً. . . **للأجنبي** تُقرض برباً. . .» (تثنية ٢٣ : ١٩ ـ ٢٠).

ولكن (الأجنبي) لفظٌ قد يُستخدم لمن ليس يهودياً، كما ذكر سليمان عليه السلام بقوله: «وكذلك **الأجنبي** الذي ليس من شعبك إسرائيل هو. . .» (ملوك أول ٨ : ٤١)، كما يُستخدم هذا اللفظ لليهودي المنتمي لعائلة أخرى[1]، فقد جاء في الكتاب: «إذا سكن إخوةٌ معاً، ومات واحد منهم وليس له ابن، فلا تصِرْ امرأة الميت إلى خارجٍ لرجلٍ **أجنبي**، أخو زوجها يدخل عليها، ويتخذها لنفسه زوجةً» (تثنية ٢٥ : ٥).

إذاً: الإقراض برباً محرَّمٌ للقريب في العائلة الواحدة، وجائز للبعيد.

ثم هناك قيد آخر يفرِّق بين الغني والفقير، ومن ذلك: «إذا افتقر أخوك، وقصرت يده عندك. . . لا تأخذ منه رباً ولا مرابحة» (لاويين ٢٥ : ٣٥ ـ ٣٦)، وكذا: «إن أقرضتَ فضةً لشعبي الفقير الذي عندك، فلا تكن له كالمرابي. لا تضعوا رباً عليه» (خروج ٢٢ : ٢٥ ـ ٢٦).

ونقل lazarus عن الأحبار قولهم: إن إسرائيل سأل الله: مَن المراد بـ (شعبي)؟ فأجاب الرب: الفقراء، ولهذا ذهب الأحبار إلى تحريم الإقراض

(١) ويؤيد ذلك إطلاق لفظ الأجنبي لمن لم يكن كاهناً من نسل هارون، كما في (عدد ٣ : ١٠؛ ١٦ : ٤٠). (قاموس الكتاب المقدس، على موقع أسرة البابا كيرلس العلمية popekirillos.net/ar/bible/dictionary).

برباً لجميع الفقراء من يهود وغيرهم[١]، وهو جائز بين الأغنياء من اليهود، كما ذهب د. بكر زكي عوض[٢].

وبالجمع بين الأدلة السابقة: ينتج أن الإقراض برباً محرَّمٌ للقريب غنياً كان أم فقيراً، ومحرَّمٌ للفقير البعيد.

وفي حزقيال ما يفيد أن البارَّ هو من لم يُقرض برباً، هكذا دون تقييد، ففيه: «والإنسان الذي كان باراً، وفعل حقاً وعدلاً، . . . ولم يعطِ بالربا . . . فهو بارٌّ. . .» (حزقيال ١٨: ٥ ـ ٩).

فهل يعني ذلك أن تحريم الربا مرَّ بمراحل حتى حُرِّم نهائياً، كما سبق واستنبطنا من تحريم الخمر! . . .[٣].

ـ **تحريم الاحتكار:** «محتكر الحنطة يلعنه الشعب، والبركة على رأس البائع» (أمثال ١١: ٢٦).

* **من المأمورات:**

ـ **الأمانة في البيوع:** «وزنٌ صحيحٌ وحقٌّ يكون لك، ومكيالٌ صحيحٌ وحقٌّ يكون لك. . . كلُّ من عمل غشاً مكروهٌ لدى الرب إلهك» (تثنية ٢٠: ١٥ ـ ١٦)، وكذا: «موازينُ غشٍ مكرهةُ الرب، والوزن الصحيح رضاه» (أمثال ١١: ١)، وكذا: «لا ترتكبوا جوراً في القضاء، لا في القياس، ولا في الوزن، ولا في الكيل، ميزان

---

(١) انظر: M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, Foundation of Judaism, translated by Henriette Szold, p205.

(٢) انظر: عقائد وتيارات فكرية معاصرة، ص٢٩.

(٣) انظر: فصل الجزاء ص٣٠٠ ـ ٣٠٣ من البحث.

حقٍ، وزنات حقٍ، وإيفة حقٍ، وهين[١] حقٍ تكون لكم» (لاويين ٩ : ٣٥ ـ ٣٦)، وأيضاً: «رديء، رديء، يقول المشتري، وإذا ذهب فحينئذ يفتخر» (أمثال ٢٠ : ١٤).

ـ **الأمانة في أداء الشهادة**: «الشاهد الأمين منجي النفوس، ومن يتفوَّه بالأكاذيب فغش» (أمثال ١٤ : ٢٥)، وكذا: «لا تضع يدك مع المنافق لتكون شاهد ظلم. . . لا تُجب في دعوى مائلاً وراء الكثيرين للتحريف، ولا تحابِ مع المسكين في دعواه. لا تُحرِّف حق فقيرك في دعواه» (خروج ٢٣ : ١ ـ ٣، ٦).

ـ **التراحم بين الناس**: «من يرحم المساكين فطوبى له» (أمثال ١٤ : ٢١)؛ ولهذا فمن الرحمة في الرهن: «لا يسترهن أحد رحىً أو مرداتها؛ لأنه إنما يسترهن حياة» (أمثال ٢٤ : ٦)، وكذا: «إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس تردُّه له؛ لأنه وحده غطاؤه، هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام؟» (خروج ٢٢ : ٢٦ ـ ٢٧)[٢].

ومن الرحمة بالفقير: «ست سنين تزرع أرضك وتجمع غلتها، وأما في السابعة فتريحها وتتركها ليأكل فقراء شعبك. . .» (خروج ٢٣ : ١٠ ـ ١١)، وكذا: «إذا حصدت حصيدك في حقلك، ونسيت حزمةً في الحقل، فلا ترجع لتأخذها، للغريب واليتيم والأرملة تكون. . . وإذا خبطت زيتونك فلا تراجع الأغصان وراءك، للغريب

---

(١) الإيفة: مكيال عبري يُستعمل في كيل الدقيق (القضاة ٦ : ١٩)، أو الشعير (راعوث ٢ : ١٧). والهين أداة للكيل (خروج ٢٩ : ٤٠؛ ٣٠ : ٢٤؛ عدد ١٥ : ٤). (انظر: قاموس الكتاب المقدس، على موقع أسرة البابا كيرلس العلمية popekirillos.net/ar/bible/dictionary).

(٢) وانظر: (تثنية ٢٤ : ١٠ ـ ١٣).

واليتيم والأرملة يكون، إذا قطفت كرمك فلا تعلله وراءك، للغريب واليتيم والأرملة يكون. . .» (تثنية ٢٤: ١٩ ـ ٢١).

ومن الرحمة بالخدم والعبيد: «ستة أيام تعمل عملك، وأما اليوم السابع ففيه تستريح؛ لكي يستريح ثورك وحمارك، ويتنفس ابن أَمَتك، والغريب» (خروج ٢٣: ١٢). . .

ـ **التضامن العائلي**: «إذا افتقر أخوك فباع من ملكه، يأتي وليه الأقرب إليه ويفكُّ مبيع أخيه. . . وإذا افتقر وقصرت يده عندك، فاعضده غريباً أو مستوطناً فيعيش معك، لا تأخذ منه رباً ولا مرابحةً، بل اخشَ إلهك، فيعيش أخوك معك. . . وإذا افتقر أخوك عندك وبيع لك، فلا تستعبده استعباد عبد، كأجير، كنزيل يكون عندك، إلى سنة اليوبيل يخدم عندك» (لاويين ٢٥: ٢٥، ٣٥، ٣٩).

ـ **التشجيع على العتق بين اليهود**: «تقدِّسون سنة الخمسين، وتنادون بالعتق في الأرض لجميع سكانها، تكون لكم يوبيلاً، وترجعون كلٌّ إلى ملكه، وتعودون كلٌّ إلى عشيرته، يوبيلاً تكون لكم السنة الخمسون» (لاويين ٢٥: ١٠ ـ ١١).

وجاء في سنة الإبراء: «في آخر سبع سنين تعمل إبراءً. . . يُبرئ كلُّ صاحب دين يده مما أقرض صاحبه، لا يطالب صاحبه ولا أخاه. . . الأجنبي تطالب. . . وإذا بيع لك أخوك أو أختك العبرانية. . . ففي السنة السابعة تُطلقه حراً من عندك. . .» (تثنية ١٥: ١ ـ ٣، ١٢).

إذاً: فالإبراء واليوبيل هو في الأغلب بين العبرانيين فقط.

ـ **التعاون في القضاء على الشرك وأهله**: «إن غمض شعب الأرض أعينهم عن ذلك الإنسان عندما يعطي من زرعه لمولك فلم يقتلوه، فإني أضع وجهي ضد ذلك الإنسان، وضد عشيرته، وأقطعه وجميع الفاجرين وراءه» (لاويين ٢٠: ٤)، وكذا:

«البرُّ يرفع من شأن الأمة، وعار الشعوب الخطية» (أمثال ١٤ : ٣٤).

ـ **الدعوة إلى التسامح**: «تعقُّل الإنسان يُبطئ غضبه، وفخره الصفح عن معصية» (أمثال ١٩ : ١١)، وكذا: «لا تقل: كما فُعل بي هكذا أفعل به، أردُّ على الإنسان مثلَ عمله» (أمثال ٢٤ : ٢٩)، وكذا: «لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، بل تحب قريبك كنفسك» (لاويين ١٩ : ١٨).

ـ **ستر العيوب والمعاصي**: «من يستر معصيةً يطلب محبةً، ومن يكرر أمراً يفرِّق بين الأصدقاء» (أمثال ١٧ : ٩)، وكذا: «لاتسعَ في الوشاية بين شعبك» (لاويين ١٩ : ١٦)، وكذا: «النمَّام يفرِّق الأصدقاء» (أمثال ١٦ : ٢٨).

ـ **جزاء الإحسان بمثله**: «من يجازي عن خير بشرٍّ؛ لن يبرح الشر من بيته» (أمثال ١٧ : ١٣)، وحتى مع الأعداء: «إن جاع عدوك فأطعمه خبزاً، وإن عطش فاسقِه ماءً؛ فإنك تجمع جمراً على رأسه، والرب يجازيك» (أمثال ٢٥ : ٢١ ـ ٢٢).

* **من الآداب العامة**:

ـ **احترام الكبير**: «من أمام الأشيب تقوم، وتحترم وجه الشيخ» (لاويين ١٩ : ٣٢).

ـ **التهادي**: «الهدية حجرٌ كريمٌ في عيني قابلها، حيثما تتوجه تفلح» (أمثال ١٧ : ٨).

ـ **الكلمة الطيبة**: «الجواب الليِّن يصرف الغضب، والكلام الموجع يهيج السخط» (أمثال ١٥ : ١).

ـ **تقدير الأمور بقدرها**: «الانتهار يؤثر في الحكيم أكثر من مئة جلدة في الجاهل... ليس بحسن... ضرب الشرفاء لأجل الاستقامة» (أمثال ١٧ : ١٠، ٢٦).

ويؤخذ على العهد القديم بعض التوجيه غير الأخلاقي:

ـ «كممسك أذني كلب، هكذا من يعبُر ويتعرض لمشاجرةٍ لا تعنيه» (أمثال ٢٦: ١٧).

ـ «لا تكن من صافقي الكف، ولا من ضامني الديون إن لم يكن لك ما تفي، فلماذا يأخذ فراشك من تحتك» (أمثال ٢٢: ٢٦ ـ ٢٧).

ـ «خذ ثوبه لأنه ضمن غريباً، ولأجل الأجانب ارتهنْ منه» (أمثال ٢٠: ١٦) و(أمثال ٢٧: ١٣).

ـ «هدية الإنسان ترحب له، وتهديه إلى أمام العظماء» (أمثال ١٨: ١٦).

وهذه العبارة مشْكِلَة؛ لأنه سبق الأمر بالتهادي وهو أمر جيد، إلا أنْ يشبه الرشوة فهو أمر منهي عنه، كما سبق أيضاً، فهذه العبارة وإن لم تدعُ إلى الرشوة، إلا أن فيها شيئاً من الرياء أو التملق؛ ولهذا ففيها توجيه غير أخلاقي، والله أعلم.

* * *

أخلاق الدولة

*** صفات القادة وشروط اختيارهم:**

ـ **شروط في تعيين القضاة:** «قضاة وعرفاء تجعل لك في جميع أبوابك التي يعطيك الرب إلهك حسب أسباطك، فيقضون للشعب قضاءً عادلاً. لا تحرِّف القضاء ولا تنظر إلى الوجوه، ولا تأخذ رشوة؛ لأن الرشوة تعمي أعين الحكماء وتعوِّج كلام الصدِّيقين. العدل العدل تتبع. . .» (تثنية ١٦: ١٨ ـ ٢٠).

ـ **شروط في تعيين الملوك:** «فإنك تجعل عليك ملكاً الذي يختاره الرب إلهك، من وسط إخوتك تجعل عليك ملكاً. . . ولكن لا يُكثر له الخيل. . . ولا يُكثر له النساء لئلا يزيغ قلبه، وفضة وذهباً لا يُكثر له كثيراً. . . يكتب لنفسه نسخة من الشريعة. . . ويقرأ فيها كل أيام حياته لكي يتعلم أن يتقي الرب إلهه. . . لئلا يرتفع قلبه على إخوته، ولئلا يحيد عن الوصية. » (تثنية ١٧: ١٥ ـ ٢٠).

وكذا: «المَلِكُ بالعدل يُثَبِّتُ الأرض، والقابل الهدايا يدمِّرها» (أمثال ٢٩: ٤)، و: «الملك الحاكم بالحق للفقراء يثبت كرسيه إلى الأبد» (أمثال ٢٩: ١٤).

ولأن بعض الملوك كانوا أنبياء، فنجد ما يشير إلى ذلك: «في شفتي الملك وحيٌ، في القضاء فمُه لا يخون» (أمثال ١٦: ١٠)، وكذا: «مكرهة الملوك فعل الشر؛ لأن الكرسي يثبت بالبر، مرضاة الملوك شفتا حق، والمتكلم بالمستقيمات يُحب» (أمثال ١٦: ١٢ ـ ١٣)، وأيضاً: «قلب الملك في يد الرب كجداول مياه،

حيثما يشاء يميله» (أمثال ٢١ : ١).

ولعل هذا يفسر لماذا يكون الملك على صواب؛ لما يرِدُ من نُصرته: «رعب الملك كزمجرة الأسد، الذي يغيظه يُخطئ إلى نفسه» (أمثال ٢٠ : ٢).

ثم التأكيد على أن أكثر ما يسيء للرؤساء قبولهم للرشوة: «رئيس ناقص الفهم وكثير المظالم، مبغض للرشوة؛ تطول أيامه» (أمثال ٢٨ : ٢٦)، وتعاليهم على الشعب: «المعلي بابه يطلب الكسر» (أمثال ١٧ : ١٩).

ولكن لأن الكثير من الملوك وقادة إسرائيل حادوا عن الطرق القويمة في الحكم؛ فقد وبَّخهم الرب على ذلك، وذكر العديد من مخالفاتهم، وهي جميعها مخالفات أخلاقية ودينية، كقوله: «ويل لرعاة إسرائيل. . . تأكلون الشحم وتلبسون الصوف، وتذبحون السمين، ولا ترعون الغنم. المريض لمْ تقوُّوه، والمجروح لمْ تعصبوه، والمكسور لم تجبروه، والمطرود لم تستردُّوه، والضالُّ لم تطلبوه، بل بشدة وبعنف تسلطتم عليهم. . . » ولهذا كفَّهم عن الرعي وأقام غيرهم. . . (حزقيال ٣٤). . . وكذا في (ميخا ٣).

*** من واجبات الشعب تجاه قادتهم:**

ـ **السمع والطاعة للحكام:** «اخش الرب والملك» (أمثال ٢٤ : ٢١).

ـ **عدم الخروج على الحاكم:** «لا تسبَّ الله ولا تلعن رئيساً في شعبك» (خروج ٢٢: ٢٨).

ـ **النصح له:** «محاباة الوجوه في الحكم ليست صالحة، من يقول للشرير: أنت صدِّيق، تسبُّه العامة، تلعنه الشعوب. » (أمثال ٢٤ : ٢٣ ـ ٢٤).

ـ **التشاور بين الشعب وقادته:** «حيث لا تدبير يسقط الشعب، أما الخلاص

فبكثرة المشيرين» (أمثال ١١: ١٤)، وكذا: «مقاصد بلا مشورة تبطل، وبكثرة المشيرين تقوم» (أمثال ١٥: ٢٢).

ـ **كثرة الشعوب مفخرة لملوكهم:** «في كثرة الشعب زينة الملك، وفي عدم القوم هلاك الأمير» (أمثال ١٤: ٢٨).

ـ **وسعادتهم بصلاح ملوكهم:** «إذا ساد الصدِّيقون فرح الشعب، وإذا تسلط الشرير يئنُّ الشعب» (أمثال ٢٩: ٢).

*** من سمات العلاقات الخارجية:**

ـ **إعلان الحرب يكون بعد الدعوة للصلح بشرط الاستعباد:** «حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستبعد لك» وإلا فهي الحرب «فاضرِب جميع ذكورها بحدِّ السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة، كل غنيمتها فتغنمها لنفسك» (تثنية ٢٠: ١٠ ـ ١٥).

وكذا: «وإذا حاصرت مدينة أياماً كثيرة محارباً إياها لكي تأخذها، فلا تُتلف شجرها بوضع فأسٍ عليه؛ إنك منه تأكل، فلا تقطعه؛ لأنه هل شجرة الحقل إنسان حتى يذهب قُدَّامك في الحصار؟ » (تثنية ٢٠: ١٩).

أما مدن الحثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين، فكان لها حكم خاص، حيث كان الأمر بأن يُقتل سكانها جميعاً رجالاً ونساءً وأطفالاً، وحتى البهائم التي فيها، كما تُحرق أرضها، كما في (تثنية ٢٠: ١٦ ـ ١٧).

والعلة في ذلك: «لكي لا يعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم» (تثنية ٢٠: ١٨)؛ ولهذا حُذِّر بنو إسرائيل من أن يقيموا عهوداً مع سكان تلك الأرض: «احترز من أن تقطع عهداً مع سكان الأرض التي أنت آت إليها؛

لئلا يصيروا فخاً في وسطك. . . فإنك لا تسجد لإله آخر» (خروج ٣٤: ١٢ ـ ١٤).

وعندما لم يتمكن الإسرائيليون من إبادة تلك الشعوب فرضوا الجزية عليهم، كما في (يشوع ١٦: ١٠).

أما المدن التي لم يؤمر بنو إسرائيل بقتالهم، وكانوا يمرون عليهم في رحلتهم للأرض المقدسة، فكانوا يستأذنون ملوكهم للمرور بأرضهم، ويضعون على أنفسهم شروطاً تمنح أهلها الأمان، من ذلك قول موسى عليه السلام لملك أدوم: «دعنا نمرُّ في أرضك، لا نمرُّ في حقلٍ ولا في كرمٍ، ولا نشرب ماء بئر، في طريق الملك نمشي، لا نميل يميناً ولا يساراً حتى نتجاوز تخومك»، ولكنه رفض، فتركوه واختاروا طريقاً آخر، كما في (عدد ٢٠: ١٧ ـ ٢١).

ـ **والتوكل على الله ﷻ في الحروب، كما في السلم مبدأٌ راسخٌ**: «الفرس معدٌّ ليوم الحرب، أما النصرة فمن الرب» (أمثال ٢١: ٣١)، وكذا: «وتتعلم هذه الجماعة كلها أنه ليس بسيف ولا برمح يخلِّص الرب؛ لأن الحرب للرب وهو يدفعكم ليدِنا» (صموئيل الأول ١٧: ٤٧).

ويؤخذ على الوصف السابق للحروب الإسرائيلية مأخذان اِثنان:

الأول: أن الصلح مع أي أمة لا يكون باستعباد أهلها، وإلا فكل الأمم الأبيّة سترفض صلحاً كهذا، وتختار الحرب، وهذا سيقلل من وجود فرص للصلح بين الأمم؛ ولهذا فالصلح في الإسلام يعني أن تأمن كل أمة جانب الأخرى دون أن تتدخل بشؤونها، لقوله تعالى: ﴿... فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠].

الثاني: أن الإسلام يحرِّم إيذاء غير المقاتلين أثناء الحرب، ويعدُّ قتل النساء والشيوخ والأطفال اعتداءاً منهياً عنه، لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ

يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾[البقرة: ١٩٠].

ولم يفرِّق القرآن الكريم بين أمة وأخرى في هذا الحكم؛ ولهذا لا يُعدُّ كفر أهل الأرض المقدسة مسوِّغاً في قتل أطفالها ونسائها وشيوخها... كما نجد في العهد القديم.

* * *

الأخلاق الدينية

* **من الواجبات نحو الله:**

ـ **الإخلاص في التوحيد وعدم الشرك:** «آمنوا بالرب إلهكم فتأمنوا، آمنوا بأنبيائه فتُفلحوا» (أخبار الأيام الثاني ٢٠: ٢٠)، وكذا: «فالآن يا إسرائيل! ماذا يطلب منك الرب إلهك إلا أن تتقي الرب إلهك لتسلك في كل طرقه، وتحبه، وتعبد الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك. . .» (تثنية ١٠: ١٢ ـ ١٣)، وكذا: «الله طريقه كامل، وقول الرب نقي، ترْس هو لجميع المحتمين به؛ لأنه من هو إله غير الرب، ومن هو صخرة غير إلهنا؟ » (صموئيل الثاني ٢٢: ٣١).

وكذا جاء في تحريم الإشراك الكثير من الشواهد، ومن ذلك: «لا تصنع لنفسك آلهة مسبوكة» (خروج ٣٤: ١٧).

ـ **خوف الله وخشيته:** «في مخافة الله ثقة شديدة، ويكون لبنيه ملجأً» (أمثال ١٤: ٢٦)، وكذا: «القليل مع مخافة الرب خير من كنز عظيم مع هم» (أمثال ١٥: ١٦).

ـ **الصدق مع الله:** «افرحوا بالرب وابتهجوا يا أيها الصدِّيقون، واهتفوا يا جميع المستقيمي القلوب» (مزمور ٢٩: ١١)، وكذا: «لا ينفع الغنى في يوم السخط، أما البِر فيُنجي من الموت» (أمثال ١١: ٤).

ـ **التوكل على الله:** «كثيرة هي نكبات الشرير، أما المتوكل على الرب فالرحمة تحيط به» (مزمور لداود ٢٩: ١٠)، وكذا: «اطلبوا الرب وعزَّه، التمسوا وجهه

دائماً» (أخبار الأيام الأول ١٦: ١١)، وكذا: «لأنه ليس بالقوة يغلب إنسان» (صموئيل الأول ٢: ٩).

ـ **تعليق كل شيء بمشيئته تعالى**: «الرب يُفقِر ويُغنِي، يضع ويرفع، يُقِيم المسكين من التراب، يرفع الفقير من المزبلة للجلوس مع الشرفاء» (صموئيل الأول ٢: ٧ ـ ٨).

ـ **الرجاء برحمته تعالى**: «يرضى الرب بأتقيائه، بالراجين رحمته» (مزمور ١٤٧: ١١)، وكذا: «لا تدخل في المحاكمة مع عبدك؛ فإنه لن يتبرر قدامك حي» (مزمور ١٤٣: ٢).

ـ **الصبر والرضا**: «الخير نقبل من عند الله، والشر لا نقبل؟» (أيوب ٢: ١٠)، وكذا: «أنت تُبارك الصدِّيق يا رب، كأنه بترسٍ تحيطه بالرضا» (مزمور ٥: ١٢).

ـ **التواضع لله**: «الجاعل المتواضعين في العُلا، فيرتفع المحزونون إلى أمن» (أيوب ٥: ١١). وكذا: «فإذا تواضع شعبي الذين دُعِيَ اسمي عليهم، وصلُّوا وطلبوا وجهي ورجعوا عن طرقهم الرديَّة؛ فإنني أسمع من السماء» (أخبار الأيام الثاني ٧: ١٤).

ـ **الشكر على نعمائه**: «أحمدُ الرب حسب بره، وأرنم لاسم الرب العلي» (مزمور ٧: ١٧)، وكذا: «احمدوا الرب، ادعوا باسمه، أخبروا في الشعوب بأعماله» (أخبار الأيام الأول ١٦: ٨)، وأيضاً: «احملوا الهدايا وتعالوا إلى أمامه، اسجدوا للرب في زينة مقدسة» (أخبار الأيام الأول ١٦: ٢٩).

ـ **دوام الذكر والتسبيح**: «غنُّوا له، ترنَّموا له، تحادثوا بكل عجائبه» (أخبار الأيام الأول ١٦: ٩)، وكذا: «أبارك الرب في كل حين، دائماً تسبيحه في فمي»

(مزمور ٣٤: ١)، وأيضاً: «يا إلهنا نحمدك ونسبح اسمك الجليل» (أخبار الأيام الأول ٢٩: ١٣)، وكذا: «في منتصف الليل أقوم لأحمدك على أحكام برك» (مزمور ١١٩: ٦٢).

ـ **التمسك بشريعة الرب:** «من يحوِّل أذنه عن سماع الشريعة، فصَلاتُه أيضاً مكروهة» (أمثال ٢٨: ٩)، وكذا: «تاركوا الشريعة يمدحون الأشرار، وحافظوا الشريعة يخاصمونهم» (أمثال ٢٨: ٤).

ومع ذلك فقراءة توراة موسى عليه السلام كما أمر تتم كل سبع سنين، أي: في سنة الإبراء فقط، ومع ذلك فعليهم أن يعملوا بها دوماً: «وأمرهم موسى قائلاً: في نهاية السبع السنين، في ميعاد سنة الإبراء، في عيد المظال، حينما يجيء جميع إسرائيل... تُقرأ هذه التوراة أمام كل إسرائيل على مسامعهم... لكي يسمعوا ويتعلموا أن يتقوا الرب، ويحرصوا أن يعملوا بجميع كلمات هذه التوراة» (تثنية ٣١: ١٠ ـ ١٣).

ـ **تقديس السبت يحمل دافعاً أخلاقياً:** «فتحفظون السبت لأنه مقدس لكم... من دنَّسه يُقتل قتلاً... إن كل من صنع فيه عملاً تُقطع تلك النفس من شعبها» (خروج ٣١: ١٤)، وكذا: «ستة أيام تعمل عملك، وأما اليوم السابع ففيه تستريح؛ لكي يستريح ثورك وحمارك، ويتنفس ابن أمتك والغريب» (خروج ٢٣: ١٢).

ـ **عدم البخل بحقوق الله في المال:** «لا تؤخر ملء بيدرك، وقطر معصرتك، وأبكار بيتك» (خروج ٢٢: ٢٩)، وكذا: «من يعطي الفقير لا يحتاج، ولمن يحجب عينيه لعنات كثيرة» (أمثال ٢٨: ٢٧).

ـ **فضل الصدقة:** «يوجد من يفرِّق فيزداد أيضاً، ومن يمسك أكثر من اللائق

وإنما إلى الفقر» (أمثال ١١ : ٢٤)، وكذا: «لا تمنع الخير عن أهله حين يكون في طاقة يدك أن تفعله، لا تقل لصاحبك: اذهب وعُدْ فأعطيك غداً، وموجودٌ عندك» (أمثال ٣: ٢٧ ـ ٢٨)، وأيضاً: «الهدية في الخفاء تفثأ الغضب» (أمثال ٢١ : ١٤)، وكذا: «من يرحم الفقير يُقرض الرب، وعن معروفه يجازيه» (أمثال ١٩ : ١٧).

ـ **احترام اليمين**: «لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً» (خروج ٢٠: ٧)، وكذا: «لا تحلفوا باسمي للكذب، فتدنس اسم إلهك، أنا الرب» (لاويين ١٩: ١٢).

ـ **الإيفاء بالنذر**: «إذا نذرت نذراً فلا تتأخر عن الوفاء به... أن لا تنذر خير من أن تنذر ولا تفي» (جامعة ٥ : ٥).

ـ **التوبة**: «من يكتم خطاياه لا ينجح، ومن يُقرِّ بها ويتركها يُرحَم» (أمثال ٢٨ : ١٣)، وكذا من الدعاء: «... ارفع كل إثم واقبل حسناً، فنقدِّم عجول شفاهنا» (هوشع ١٤ : ٢)[1].

❏ ❏ ❏

(١) وقد سبق إيراد شواهد كثيرة على التوبة عند الاستدلال على وجودها في العهد القديم، انظر: فصل الجزاء الأخلاقي ص٢٧٨ ـ ٢٧٩ من البحث.



خاتمة البحث

يكفي المرءَ إذا نظر في كتابٍ ألَّفه فلان من الناس، أن يقف على تناقض بعض الأفكار فيه، أو أن يكتشف أو حتى يلمس أخطاءً علميةً أو تاريخيةً جاءت في هذا الكتاب؛ فيكفيه ذلك كي يحكم بعدم جدوى القراءة فيه، ويَعُدَّ ذلك مضيعةً للوقت والجهد.

وهذا بالفعل يمكن أن يحدث بيُسرٍ وسهولة لمن يُمسك بالعهد القديم ويقرأ فيه؛ فكثيرون جداً عندما قلَّبوا صفحات هذا الكتاب، واطَّلعوا على ما فيه من أخطاء علمية وتاريخية، وحتى أخطاء في الأخبار الدينية، علاوةً على الانحدار الأخلاقي الذي أُفردت له أسفارٌ كاملة أحياناً. . . فما كان منهم إلا أن رفضوه جملةً، أو أفردوا أبحاثاً طويلة لإظهار كلِّ ما جاء فيه من عيوب، ولم يكن يسعهم إلا ذلك.

ومن هؤلاء من كان ينظر لهذا الكتاب على أنه صورةٌ بديلةٌ عن توراة موسى عليه السلام؛ فتأخذهم الحمية الدينية للغضب على كل ما يجدونه فيه مسيئاً لهذه الرسالة الإلهية التي شرَّف الله بها قوم موسى عليه السلام في الأزمان الغابرة، وهم محِقون في ذلك، ومنهم من نظر للعهد القديم على أنه كتابٌ لا يربطه بالدين الإلهي رابط ما، فكان يكفيه أن يسفهه ببعض الأخطاء الواردة فيه.

ولو أنني انتهجت أحد المنهجين السابقين لأغناني ما كُتب في ذلك عن القيام بهذا البحث، ولكن: إذا وضع المرءُ نصب عينيه العهد القديم على أنه كتابٌ إنما هو تأليف جمهرةٍ من الكتّاب الذين كتبوا في أزمان وبقاع متعددة، ومنهم يهود متدينون،

ومنهم يهود غير متدينين ـ وإنْ كان مضمون الكتاب سيرةَ بني إسرائيل، وحكايةَ رسالة الله ﷻ إليهم ـ فإذا حافظ المرء على هذه النظرة، فإنه لن يُحبَط بسرعة لما يجد في الكتاب من عـيوب، بل قد يجدُ من المجدي أن يُعمِلَ فيه الفكرَ للكشف عن أي موطنٍ من مواطن الصواب التي فيه لتعزيزها، وإبطال ما عداها، ولعل المحفِّز لذلك يكون:

أولاً: أن معظم الرافضين للعهد القديم لا يمتنعون عن الإشارة بكلمات عابرة في مقدمات كتبهم إلى أن هذا الكتاب يحتوي على شذرات ـ مهما قلَّت ـ من الحق الذي جاء به موسى عليه السلام، وهذا يؤكد أن كل مطَّلعٍ على الكتاب لمسَ بنفسه بعض الحق فيه.

ثانياً: مازال هذا الكتاب يُعدُّ عند فئة من الناس يهوداً أو مسيحيين كتاباً مقدساً، سواء استقوا منه أحكام دينهم أم لا.

ثالثاً: إن الكثيرين من العلمانيين أو الملحدين عندما يخرجون بانطباعات سيئة عن العهد القديم، ولأنهم لا يؤمنون أساساً برسالة سماوية أُنزلت على موسى عليه السلام، فإنهم يفترضون أن ما وصلوا إليه من نتائج ـ من خلال العهد القديم ـ يفسر حياة موسى عليه السلام، وقصته مع اليهود على الوجه الصحيح، أي: إنهم يثبتون الخطأ الذي في الكتاب على أنه حقائق لا يوجد ما يخالفها، مما قد يمحو معالم الديانة الموسوية الحقيقية.

ولا يمكن لتصحيح نظرةِ هؤلاء إحالتُهم إلى ما جاء في القرآن الكريم في شأن موسى عليه السلام وقومه؛ لأن القرآن الكريم لا يشكِّل مرجعاً لديهم، ولكن إذا نقدنا الصورة التي تصوروها عن العهد القديم من خلال العهد القديم نفسه؛ فنكون بذلك قد هدمنا ما أثبتوه في شأنها، وتركنا فرصةً لتوجيه الأنظار إلى رؤىً غيرها موجودة في

الكتاب فعلاً، لا أن نُسقطها عليه من خارج. وهذا ما تم بالفعل في هذه الدراسة، وما حصدته من نتائج يُثبت ذلك[1]:

* فقد ثبت بالبحث، ومن خلال الشواهد المستدل بها من العهد القديم، أن لله ﷻ في هذا الكتاب صورةً صحيحةً تُعبِّرُ عن كماله وسموه، وملكه لكل الأرض، ووحدانيته، ودعوته للعالمين... وإنْ وُجِدت هذه الصورة بقوة في الكتاب، فوجود ما يخالفها جاء بقوة كذلك، مما يدل على وجود خلاف واضح بين كتَّاب العهد القديم في إبراز هذه الصورة.

* كما ثبت بالبحث أن بني إسرائيل هم أحد الشعوب التي دعاها الله ﷻ لهدايته بإرسال نبيه موسى عليه السلام، وقد أمرهم بحفظ عهده والتمسك بوصاياه، وإلا قصمهم كغيرهم... وهذه الصورة غالبة في الكتاب.

* كما ثبت بالبحث أن ارتباط اليهود بالأرض الموعودة ـ أرضِ فلسطين ـ ارتباطٌ دينيٌّ؛ فقد دُعوا إلى فتحها في زمنٍ غلب عليها فيه الشرك، وهم كانوا حملة الدين حينذاك... فلما دخلوها وأفسدوا فيها أُخرجوا منها كغيرهم؛ لأن ذلك سُنة الله في أرضه.

وهذه الصورة جاءت واضحة وجلية، كما سبق تفصيلاً.

وقد مهَّدت هذه الصورة لعقائد اليهود الأساسية: (الألوهية ـ الاختيار والتفضيل ـ الأرض الموعودة) في العهد القديم للتنقيب عن الأسس الأخلاقية فيه:

* فثبت بالبحث أن لله ﷻ صفة الملزم في العهد القديم، له الأمر والحكم، وتصل أوامره لخلقه عن طريق أنبيائه، أو من دونهم أحياناً، وقد وضع لليهود تشريعاً

---

(١) نذكرها باختصار شديد، لوجود ملخصات خُتم بها كل فصل على حدة.

شاملاً، وأيَّده بمسوغات إيجابية.

وهذه الصورة تبهتُ بعض ملامحها أحياناً في العهد القديم، وتتأكد أحياناً أخرى.

* كما ثبت بالبحث أن المسؤولية في العهد القديم تناولت النوع الإنساني بأكمله، وتضمنت أشكالاً مختلفة شملت جوانب الحياة، وهي مضبوطة بشروط عادلة، إلا أنها غير مستقرة كما يبدو من مجريات الأحداث في الكتاب.

* وثبت بالبحث تنوُّع أشكال الجزاء في العهد القديم، وغلبة السمة الدنيوية عليه، أما الجزاء الأخروي فتدل عليه بعض الإشارات الضعيفة، بينما يرِد في أماكن أخرى من الكتاب صورة أقوى لإنكار الآخرة والمعاد الأخروي.

* كما ثبت بوضوح في العهد القديم مكانة النية بوصفها شرطاً للتصديق على العمل، وأنَّ قيمة أي عمل تأتي من الإخلاص لله فيه.

والنية وإن بدت متداخلة مع عمل القلب في الكتاب، إلا أنه يمكن أن يُستدل على وجودها بيُسر بالاستنباط.

* وثبت بالبحث أيضاً دعوة العهد القديم لأن يبذل المرء ما في وسعه ليتقِ الله ربه من كل قلبه، وأن يستعين به لهداية نفسه... وهذه الصورة وإن كانت قليلة الورود؛ إلا أنها جاءت واضحة المعالم في الكتاب.

* وثبت بالبحث أخيراً تضمُّن العهد القديم لأوامر أخلاقية كثيرة وضَّحت قواعد السلوك الإنساني في شتى نواحيه، كما ورد ذلك في القسم الخاص بالأخلاق العملية مفصَّلاً.

ولكن هل تمكِّننا النتائج السابقة بما تحمله من سمات إيجابية، أن نقرر أن العهد القديم احتوى على نظرية أخلاقية متكاملة؟

الحقيقة: إنه يمكن القول إن العهد القديم تضمَّن قواعد النظرية الأخلاقية جميعها، إلا أنها غير مستقرة فيه؛ لوجود ما يعارضها في مواطن كثيرة، ولكن إذا جُمعت مقاطع الأفكار السليمة من مختلف أسفاره، وأُعيدت صياغتها في كتاب منفصل، فسيكون هناك فرصة أكبر لإقرار نظرية أخلاقية لهذا الكتاب.

والسؤال التالي هو: هل ترتبط الأخلاق في العهد القديم بالدين والعقيدة؟

نعم، الأخلاق في العهد القديم ـ ورغم كل شيء ـ هي أخلاق دينية؛ لأنها ترتبط بالعقيدة في الله ارتباطاً مباشراً، فهو الملزم ومنه الجزاء، وهو ينظر إلى قلوب العباد ولا ينظر إلى أعمالهم مجردة، أي: إنه ينظر إلى نيَّاتهم، وتُعدُّ هذه السمة هي أوضح ما يميز الأخلاق الدينية عن غيرها؛ لأن باطن المرء وقلبه لا يطَّلع عليه إلا الله ﷻ.

. . .بهذه الأسطرِ الأخيرة، أسطرُ آخرَ كلماتي في هذا العمل، وهي لن تحمل إلا الرجاء والأمل. . .

الرجاء بأن يكون هذا العمل نافعاً، وأن يجد له في القلوب والعقول موضعاً، وأن يلاقي منهجه عند علماء المسلمين قبولاً[1]. . .

والأمل بأن يهدي الله بعض المخلصين لكتاب العهد القديم؛ لتنقيته من الغث وإبقاء السمين، مع التصديق بأن القرآن الكريم لهم معين. . .

والحمد لله على نعمة الإسلام، وحفظ القرآن، لختم الأديان.

❐ ❐ ❐

(١) فإن كان ذلك كذلك، فهذه دعوة لتطبيق هذا المنهج على موضوعات أخرى تهمُّ المطلع على العهد القديم، أو العهد الجديد على السواء.



أ ـ الكتب والمؤلفات المطبوعة:

*** إبراهيم (د. حسن حسن كامل):**

١ ـ الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

*** الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبدالله ت: ٤٣٠هـ):**

٢ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

*** الأندلسي (أبو حيان ت: ٧٤٠هـ):**

٣ ـ تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.

*** إدريس (د. محمد جلاء):**

٤ ـ فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (١٨) ٢٠٠١م.

*** أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق. م):**

٥ ـ جمهورية أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية، دار الكتاب العربي للطباعة، د. ت.

*** البار (د. محمد علي):**

٦ ـ المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٧ ـ الله جل جلاله والأنبياء عليهم السلام في التوراة والعهد القديم (دراسة مقارنة)، دار القلم،

دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

* **الباري (د. فرج عبدالله):**

٨ ـ اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

* **الباش (د. حسن):**

٩ ـ القدس من الإسراء إلى وعد الآخرة، دار قتيبة، دمشق، وبيروت، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

١٠ ـ القرآن والتوراة. أين يتفقان وأين يفترقان؟ دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

* **البخاري (محمد بن إسماعيل ت: ٢٥٦هـ):**

١١ ـ صحيح البخاري، على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

* **بدوي (د. عبد الرحمن):**

١٢ ـ موسوعة الفلاسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م.

* **البرغوثي (جبارة):**

١٣ ـ أحقاد في التوراة، دار حازم، دمشق، ١٩٩٩م.

* **بريهيه (إميل):**

١٤ ـ الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار، وزارة المعارف العمومية، طبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٥٤م.

* **بوتيرو (جان):**

١٥ ـ بابل والكتاب المقدس، محاورات مع هيلين مونساكريه، ترجمة: روز مخلوف، دار كنعان، دمشق، ٢٠٠٠م.

* **الترمذي (أبو عيسى بن سورة ت: ٢٧٩هـ):**

١٦ ـ سنن الترمذي، على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

* ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم ت: ٧٢٨هـ):
١٧ ـ فقه الإيمان، تعليق: الشيخ زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٣م.
١٨ ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.
* الجليند (د. محمد السيد):
١٩ ـ في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، د. ت.
* جمعة (د. علي):
٢٠ ـ سمات العصر، دار الفاروق، القاهرة، ٢٠٠٦م.
* جنزبرغ (لويس):
٢١ ـ قصص اليهود، ترجمة: د. جمال الرفاعي، مراجعة وتقديم: د. محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.
* الحاكم النيسابوري (محمد بن عبدالله ت: ٤٠٥هـ):
٢٢ ـ المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.
* حداد (يوسف أيوب):
٢٣ ـ هل لليهود حق ديني أو تاريخي في فلسطين، دار بيسان، بيروت، ٢٠٠٤م.
* ابن حزم (علي بن أحمد ت: ٤٥٦هـ):
٢٤ ـ الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
* حسن (د. محمد خليفة):
٢٥ ـ اتجاهات نقد العهد القديم، بالمشاركة مع د. أحمد محمود هويدي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
٢٦ ـ تاريخ الأديان، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م.
٢٧ ـ تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

٢٨ ـ ظاهرة النبوة الإسرائيلية، دار الزهراء، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٢٩ ـ علاقة الإسلام باليهودية، رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (٢٣) ٢٠٠٢م.

* **حلمي (د. مصطفى):**

٣٠ ـ الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

* **حنا (حنا):**

٣١ ـ دراسات توراتية، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٣م.

* **ابن حنبل (أحمد بن حنبل ت: ٢٤١هـ):**

٣٢ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

* **خرطبيل (جميل):**

٣٣ ـ نقد الدين اليهودي، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢م.

* **الخضيري (د. زينب محمود):**

٣٤ ـ أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م.

* **الخولي (أمين):**

٣٥ ـ تاريخ الملل والنِّحَل، دراسة وتقديم: د. أحمد محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥م.

* **خيشة (د. عبد المقصود عبد الغني):**

٣٦ ـ النظرية الخلقية في الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

* **أبو داود (سليمان بن الأشعث ت: ٢٧٥هـ):**

٣٧ ـ سنن أبي داود، على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

* الدارمي (عبدالله بن عبد الرحمن أبو أحمد ت: ٢٥٥هـ):

٣٨ ـ سنن الدارمي، على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

* دراز (د. محمد عبدالله):

٣٩ ـ دستور الأخلاق في القرآن، تعريب: د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٤٠ ـ الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٤١ ـ مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة وتقديم: د. السيد محمد بدوي، دار القلم، القاهرة، والكويت، ط٥، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

* ديكارت (رينه):

٤٢ ـ مبادىء الفلسفة، ترجمة: د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

* ديورانت (ول):

٤٣ ـ قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، تقديم: د. محيي الدين صابر، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

* الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ت: ٦٠٤هـ):

٤٤ ـ التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.

٤٥ ـ المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

* رضا (محمد رشيد):

٤٦ ـ تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ١٣٦٧هـ.

* ريجسكي (م):

٤٧ ـ أنبياء التوراة والنبوءات التوراتية، ترجمة: د. آحـو يوسف، دار الينابيع، دمشق، ط٢، ٢٠٠٢م.

* زكّار (د. سهيل):

٤٨ ـ التوراة، ترجمة عربية عمرها أكثر من ألف عام، دار قتيبة، دمشق، وبيروت، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٤٩ ـ المحذوف من التوراة كاملاً، دار قتيبة، دمشق، وبيروت، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

* الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر، ت: ٥٣٨هـ):

٥٠ ـ الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

* الزوبي (ممدوح):

٥١ ـ هل كان زرادشت نبياً، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

* سبينوزا (باروخ ت: ١٠٩٩هـ، ١٦٧٧م):

٥٢ ـ رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، مكتبة النافذة، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٥م.

٥٣ ـ علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، د. ت.

* السقّار (د. منقذ):

٥٤ ـ هل العهد القديم كلمة الله، مكتبة النافذة، القاهرة، ٢٠٠٦م.

* الشاطبي (أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى ت: ٧٩٠هـ):

٥٥ ـ الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: الشيخين عبدالله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، ود. محمد عبدالله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

* شلبي (د. أحمد):

٥٦ ـ اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٨، ١٩٨٦م.

* الشيباني (أحمد بن عمرو بن الضحاك ت: ٢٨٧هـ):

٥٧ ـ الآحاد والمثاني، تحقيق: د. باسم فيصل أبو الجوابرة، دار الراية، الرياض، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

* الطبراني (سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم ت: ٣٦٠هـ):

٥٨ ـ المعجم الكبير، نشرة: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م.

* الطبري (محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر ت: ٣١٠هـ):

٥٩ ـ جامع البيان في تأويل آي القرآن، على القرص الليزري القرآن الكريم، شركة البرامج الإسلامية الدولية، الإصدار السابع، ١٩٩١ ـ ١٩٩٧م.

* ظاظا (د. حسن):

٦٠ ـ الشخصية الإسرائيلية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

* عبد الباري (د. فرج الله):

٦١ ـ اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

* عبد القادر (د. محمد أحمد):

٦٢ ـ من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

* عبد القادر (حامد):

٦٣ ـ زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين، حياته وفلسفته، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، د. ت.

* العجلوني (إسماعيل بن محمد ت: ١١٦٢هـ):

٦٤ ـ كشف الخفاء، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م.

* عودة (عبد القادر):

٦٥ ـ التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٤، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

* عوض (د. بكر زكي) وآخرون:

٦٦ ـ عقائد وتيارات فكرية معاصرة، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

* الغزالي (أبو حامد ت: ٥٠٥هـ):

٦٧ ـ إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، ١٣٥٨هـ، ١٩٣٩م.

٦٨ ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي، الرياض، وكنوز المعرفة، جدة، د. ت.

* **ابن فرناس:**

٦٩ ـ سنة الأولين، تحليل مواقف الناس من الدين وتعليلها، منشورات الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٦م.

* **فريدمان (رينشارد أليوت):**

٧٠ ـ من كَتَبَ التوراة، ترجمة: عمرو زكريا، مراجعة: أيمن حامد، دار البيان، القاهرة، د. ت.

* **فريزر (جيمس):**

٧١ ـ الفولكلور في العهد القديم (التوراة)، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢م.

* **الفيروز أبادي (محمد بن يعقوب ت: ٨١٧هـ):**

٧٢ ـ القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.

* **الفيومي (سعيد بن يوسف المعروف بسعديا ت: ٣٦٤هـ، ٩٤٢م):**

٧٣ ـ الأمانات والاعتقادات، صورة غير كاملة عن نسخة دار الكتب المصرية، بالقاهرة، د. ن، د. ت.

* **القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد ت: ٦٧١هـ):**

٧٤ ـ الجامع لأحكام القرآن، على القرص الليزري القرآن الكريم، شركة البرامج الإسلامية الدولية، الإصدار السابع، ١٩٩١ ـ ١٩٩٧م.

* **قطب (سيد):**

٧٥ ـ في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط٢٥، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

* **ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل ت: ٧٧٤هـ):**

٧٦ ـ تفسير القرآن العظيم، على القرص الليزري القرآن الكريم، شركة البرامج الإسلامية الدولية، الإصدار السابع، ١٩٩١ ـ ١٩٩٧م.

*** ابن كمونة (سعد بن منصور اليهودي، القرن ٧هـ، ١٣م):**

٧٧ ـ تنقيح الأبحاث للملل الثلاث: (اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام)، تحقيق: د. عبد العظيم المطعني، دار الأنصار، القاهرة، ط٢، د. ت.

*** ابن ماجة (محمد بن يزيد أبو عبدالله ت: ٢٧٥هـ):**

٧٨ ـ السنن، على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

*** مالك بن أنس (أبو عبدالله ت: ١٧٩هـ):**

٧٩ ـ الموطأ، على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

*** مدكور (د. عبد الحميد عبد المنعم):**

٨٠ ـ دراسات في علم الأخلاق، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٠م.

*** مدكور (د. محمد سلاَّم):**

٨١ ـ المدخل للفقه الإسلامي، دار الكتاب الحديث، الكويت، ط٣، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م.

*** مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم ت: ٢٦١هـ):**

٨٢ ـ صحيح مسلم، على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

*** المسيري (د. عبد الوهاب):**

٨٣ ـ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م.

*** المطهري (الشهيد مرتضى):**

٨٤ ـ فلسفة الأخلاق، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة البعثة، طهران، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.

*** ابن منظور (محمد بن مكرم الإفريقي المصري ت: ٧١١هـ):**

٨٥ ـ لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت.

* ابن ميمون (موسى ت: ٦٢٦هـ، ١٢٠٤م):

٨٦ ـ دلالة الحائرين، تحقيق وترجمة النصوص العبرية: د. حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

* موسى (د. محمد يوسف):

٨٧ ـ تاريخ الأخلاق، دار الكتاب العربي، مصر، ط٣، ١٣٧٣هـ، ١٩٥٣م.

٨٨ ـ فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٦٣م.

* النسائي (أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن ت: ٣٠٣هـ):

٨٩ ـ السنن (المجتبى) على القرص الليزري الكتب التسعة، قرص مدمج من إنتاج شركة حرف لتقنية المعلومات بالقاهرة، الإصدار الثاني ١٩٩٨م.

* ابن أبي هاشم (أحمد بن الحسين):

٩٠ ـ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، حققه: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

* وافي (د. علي عبد الواحد):

٩١ ـ المسؤولية والجزاء، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٤هـ، ١٩٤٥م.

* ولفسون (هاري أ):

٩٢ ـ فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

* يالجن (د. مقداد):

٩٣ ـ الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، دراسة مقارنة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٣م.

* * *

ب ـ الرسائل العلمية:

* إبراهيم (أحمد عبد الرحمن):

٩٤ ـ الفضائل الخلقية في الإسلام، رسالة دكتوراه، بإشراف: د. محمد كمال جعفر، جامعة القاهرة، د. ت.

* إسماعيل (يحيى زكري محمد):

٩٥ ـ سعيد بن يوسف الفيومي = سعديا جاؤون متكلماً وفيلسوفاً، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور حسن حنفي، ود. محمد خليفة حسن، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٣م.

* شعبان (صابرين زغلول السيد):

٩٦ ـ فلسفة الأخرويات. دراسة مقارنة في الأديان السماوية، رسالة دكتوراه، بإشراف: د. سهير فضل الله أبو وافية، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

* الصياد (ريمة شريف):

٩٧ ـ الحوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب حتى نهاية القرن الثالث الهجري في بلاد الشام والعراق، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور: عبد الحميد عبد المنعم مدكور، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

* قاسم (ياسر السيد أحمد مصطفى):

٩٨ ـ قضية الشعب المختار في اليهودية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير، إشراف: الدكتور عبد الفتاح أحمد الفاوي، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

* * *

ج ـ المؤلفات والموسوعات العامة التي ليس لها مؤلف محدد:

٩٩ ـ الكتاب المقدس، يُصدره دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، طبعة دار الكتاب المقدس بمصر، القاهرة، الإصدار الثالث، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

١٠٠ ـ قاموس الكتاب المقدس، على موقع أسرة البابا كيرلس العلمية popekirillos.net/ar/bible/dictionary.

* * *

د ـ المقالات والدوريات:

* جعفر (د. محمد كمال إبراهيم):

١٠١ ـ المعيار الخلقي ونسق الفضائل عند الإمام الغزالي، بحث مقدم في الذكرى المئوية التاسعة لوفاة الإمام الغزالي، جامعة قطر، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

* الحجر (د. السيد رزق):

١٠٢ ـ الفكر الديني اليهودي وأثره على مشروع السلام بين العرب وإسرائيل، مجلة كلية الآداب، مجلة علمية سنوية محكمة، جامعة طنطا، العدد الثاني عشر، ١٩٩٩م.

* حسن (د. محمد خليفة):

١٠٣ ـ عروبة القدس في التاريخ القديم مع تحليل نقدي لصورة أورشليم في العهد القديم، مجلة رسالة المشرق، مجلة دورية محكمة تصدر عن مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، المجلد الرابع، الأعداد من الثاني إلى الرابع، ١٩٩٥م.

* * *

هـ ـ المؤلفات والموسوعات الأجنبية:

104 - Archibald Duff, The Theology and Ethics of the Hebrews, London.

105 - Daniel Jeremy Silver, (editor of) Judaism and Ethics, Ktav Publishing House, Inc. Central Conference of American Rabbis, 1970.

- Arthur Gilbert, Meaning and Purpose of Jewish Survival.

- W. Gunther Plaut, God and Ethical Impulse.

106 - Douglas A. Knight, Old Testament Ethics, Article appeared in the Christian Century January 20, 1982, p 55. (www.christiancentury.org)

107 - Encyclopedia of Ethics, Ed. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, Second Edition 2001 Routledge, New York and London.

108- Encyclopaedia of Judaica, CD-ROM ed. Geoffrey Wigoder, 1982 and 1992.

109- James L. Crenshaw and John T. Willis, (editor of) Essays in Old Testament Ethics; Ktav Publishing House, Inc. New York, 1974.

-Herbert G. May, Aspects of the Imagery of World Dominion and World State in the Old Testament.

-Hans Walter Wolff, Problems between the Generations in the Old Testament.

-John T. Willis, Ethics in a Cultic Setting.

-Millar Burrows, Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus.

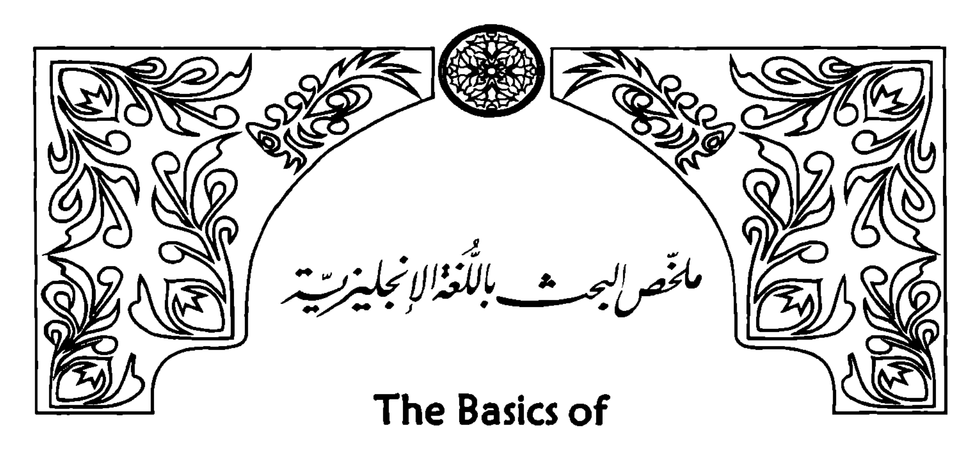
110- J. M. Powis Smith, The Moral life of of the Hebrews, The University of Chicago press, 1923.

111- M. Ph. D. Lazarus, The Ethics of Judaism, part one, Foundation of Judaism, translated by Henriette Szold, The Jewish Publication Society of America, 1900.

112- Marilynne Robinson, The Fate Of Ideas: MOSES, an article in Salmagundi Journal no121/ 122 (Winter/ Spring 1999) United States, p.23-46. exactly p23.

113- Wikipedia, the free encyclopedia.





The Basics of Old Testamental Ethics in Comparison with the Holy Qur'an

In the Name of Allah the beneficent the merciful

Revealing the ethical system of Old Testament is the main and pivotal purpose of this study, that is, to recognize to what extent the Moses' mission is related to ethics, and to perceive substance of this ethics.

The aim of this research is realized through rereading the Old Testament in order to draw out the basics and foundations of its ethics, as well as their applications on human behavior; and through comparing these basics with the Qur'anic ethics.

This study is constituted of introduction, three sections and epilogue.

The first section presents the three main theological principals of Judaism: Universal God, Chosen people and Promised Earth. It concluded that these principals were by no mean extravagant, nor had any negative influence in ethics of Old Testament.

The second section extracts the theoretical principles of ethics in the Old Testament: obligation, responsibility, reward and punishment, intention

and mobilization, and effective effort, through a comparison with the ethics of the Holy Quran, pointing out matters of agreement and disagreement.

The third section presents the texts that deal with the moral teachings in Old Testament, concerning all kinds of human behavior, including: individual ethics, family ethics, sociological ethics, international ethics, and religious ethics.

At last, we came to the epilogue that signifys the importance of this new approach in reading the old testament, and presents the most important results of this research. Furthermore, this study was entailed with the normal indexes.





الموضوع	الصفحة
* الإهداء	٥
* شكر وتقدير	٧
* تقديم الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند	٩
* مقدمة البحث	١٧

الباب الأول

الأصول الاعتقادية المؤثرة

في الأسس الأخلاقية للعهد القديم

ـ مدخل	٣١
* الفصل الأول: عالمية الإله في العهد القديم	٣٣
ـ تمهيد	٣٣
ـ المبحث الأول: مظاهر تعدد الآلهة في العهد القديم	٣٥
ـ المبحث الثاني: مظاهر التدرج نحو عالمية الإله عبر أسفار العهد القديم	٥٣
ـ المبحث الثالث: رجحان القول بعالمية الإله في العهد القديم من مبدئه إلى منتهاه	٦٥
* الفصل الثاني: مدلول الاختيار الإلهي لشعب بني إسرائيل	٧٥
ـ تمهيد	٧٥
ـ المبحث الأول: مفهوم الاختيار الإلهي لشعب بني إسرائيل في العهد القديم	٧٦

الموضوع	الصفحة
ـ المبحث الثاني: مظاهر التفضيل الإلهي لشعب بني إسرائيل في القرآن الكريم	٨٤
ـ المبحث الثالث: تجلية مسألة التفضيل والاختيار الإلهيين لبني إسرائيل من القرآن	٨٩
* **الفصل الثالث: مفهوم الوعد بالأرض في العهد القديم وتطوره**	٩٧
ـ تمهيد	٩٧
ـ المبحث الأول: الوعد منذ عهد إبراهيم إلى موسى عليهما السلام	٩٨
ـ المبحث الثاني: الوعد وأثره في حياة موسى عليه السلام	١٠٦
ـ المبحث الثالث: تحقق الوعد في عهد يشوع بن نون	١١٢
ـ المبحث الرابع: الإخلال بشروط الوعد ونتائج ذلك على بني إسرائيل	١٢٠
ـ المبحث الخامس: الأرض ما بعد السبي البابلي	١٣٢

الباب الثاني

الأخلاق النظرية

المستخلصة من العهد القديم

في ضوء النظرية الأخلاقية القرآنية

الموضوع	الصفحة
ـ مدخل	١٤٣
* **الفصل الأول: الإلزام**	١٤٩
ـ المبحث الأول: مصادر الإلزام الأخلاقي في القرآن والعهد القديم	١٤٩
ـ المبحث الثاني: خصائص الإلزام الأخلاقي في القرآن والعهد القديم	١٦٢
تعليل الأمر الإلهي بمسوغات تؤيده	١٦٣
تميز القانون الإلهي بصفتي الشمول والضرورة	١٦٧
مراعاة حال المكلف	١٧٧

الموضوع	الصفحة
ـ المبحث الثالث: إشكاليات الإلزام الأخلاقي	١٨٥
*** الفصل الثاني : المسؤولية**	١٩١
ـ المبحث الأول: تحليل فكرة المسؤولية وبيان تنوعها	١٩١
أنواع المسؤولية	٢٠١
ـ المبحث الثاني: شروط المسؤولية الأخلاقية والدينية	٢٠٦
أولاً: طابع المسؤولية	٢٠٦
ثانياً: العلم بالأحكام وعلاقته بالمسؤولية	٢٢٩
ثالثاً: علاقة الإرادة بالمسؤولية	٢٣٦
رابعاً: علاقة الحرية بالمسؤولية	٢٤٤
ـ المبحث الثالث: الجانب الاجتماعي للمسؤولية	٢٦٥
*** الفصل الثالث : الجزاء**	٢٧٥
ـ تمهيد	٢٧٥
ـ المبحث الأول: الجزاء الأخلاقي	٢٧٦
ـ المبحث الثاني: الجزاء القانوني الشرعي	٢٩٤
ـ المبحث الثالث: الجزاء الإلهي الديني في الدنيا والآخرة	٣٠٤
*** الفصل الرابع : النية والدوافع والجهد المبذول للفعل**	٣٤٥
ـ المبحث الأول: النية والدوافع في الخطاب الأخلاقي القرآني	٣٤٥
ـ المبحث الثاني: النية والدوافع في الخطاب الأخلاقي للعهد القديم	٣٦١
ـ المبحث الثالث : مكانة الجهد المبذول أثناء العمل في الخطاب الأخلاقي القرآني	٣٧٣
ـ المبحث الرابع: مكانة الجهد المبذول أثناء العمل في الخطاب الأخلاقي للعهد القديم	٣٨٠

الموضوع	الصفحة
نصوص من الأخلاق العملية في العهد القديم	٣٨٩
تمهيد	٣٨٩
الأخلاق الفردية	٣٩٠
الأخلاق الأسرية	٣٩٣
الأخلاق الاجتماعية	٣٩٦
أخلاق الدولة	٤٠٣
الأخلاق الدينية	٤٠٨
*** خاتمة البحث**	٤١٣
فهرست المصادر والمراجع	٤١٩
ملخص البحث باللغة الإنكليزية	٤٣٣
*** فهرست الموضوعات**	٤٣٥

